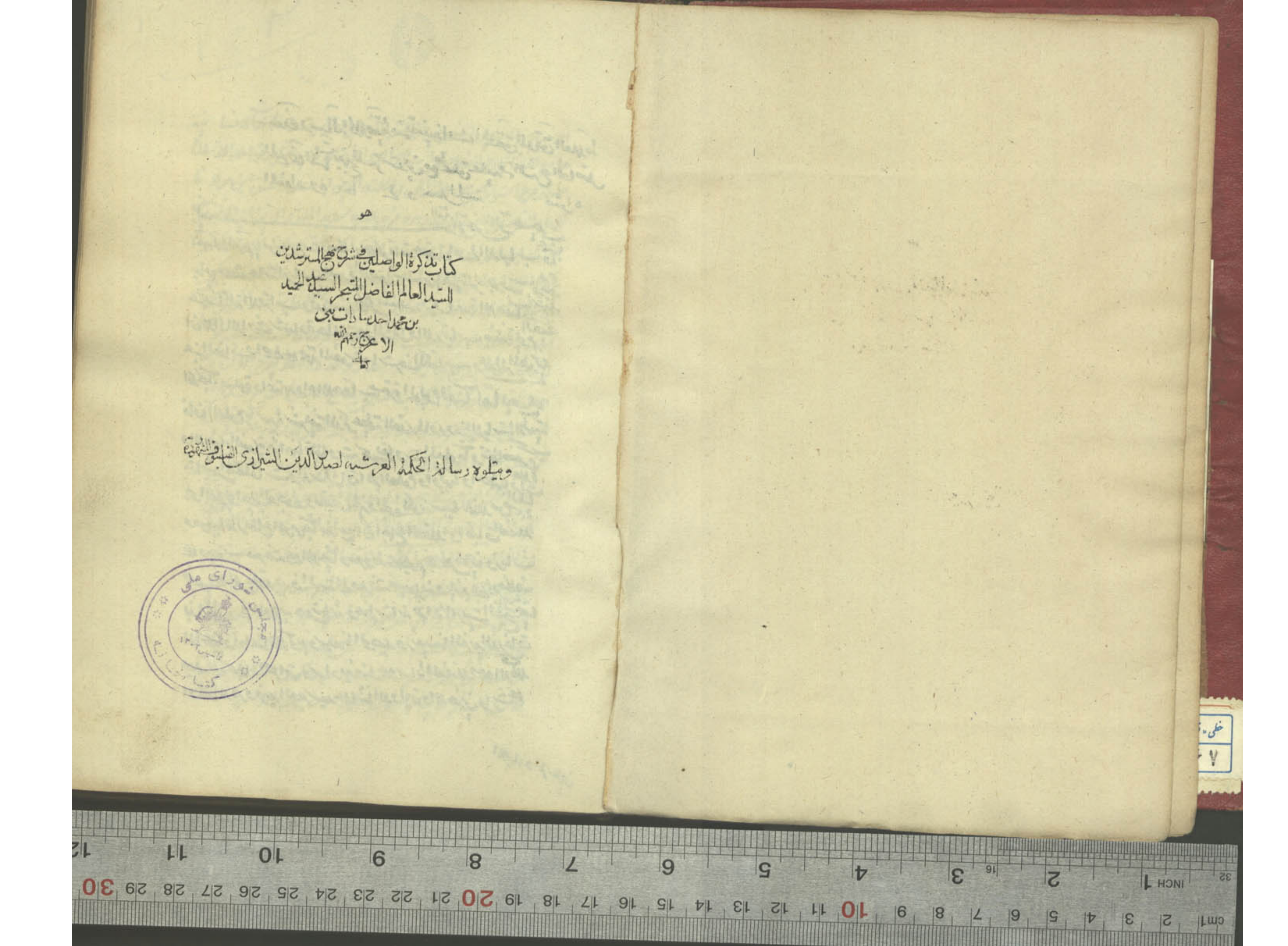


۲۹۳
۱۰۵۶۷
بازدید شد
۱۳۸۴
۹۸۵۲-ن
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه ۱- تذکرة الواصلین فی شرح نهج المسترشدین
مؤلف ۲- حکمة العرشیة
موضوع
شماره ثبت کتاب
۸۶۲۹۰
۱۰۵۶۷
خطی «فهرست شده»
۱۰۵۶۷



هو

كتاب تذكرة الواصلين في شرح نهج المسترشدين
السيد العالم الفاضل المتبحر السيد عبد الحميد
بن محمد احمد سادات بني
الاعرج رحمهم الله

ويتلوه رسالة الحكمة العرشية لصدر الدين الشيرازي الفيلسوف الشهير

هذه رسالة كلامية من تصنيفات المحقق المدقق العلامة
الحلي قدس سره المسماة بنهج المسترشدين مع ما علق عليه من الشرح الفاضل
المقداد رحمه الله تعالى وجعل الجنة مثواه

بسم الله الرحمن الرحيم

احمدك اللهم يا من ابهرت صنائع مخلوقاته عقول اولي الالباب واعجب بدائع مصنوعاته ارباب النهى والصواب ويا من تنزه بوجوب وجوده عن مشاكلة الاتراب وتقدس بكمال صنعته عن مساعدة الاصحاب واشهد ان لا اله الا انت شهادة خالصة من الشك والارتياب منقذة يوم البعث من العذاب واصلي على محمد المبعوث باشرف الكتاب وعلى اله المطهرين الانجاب صلوة دائمة بدوام الاحقاب مستمرة الى يوم المآب اما بعد فان العلوم باسرها شريفة الذكر عظيمة القدر لما ورد في الايات الالهية والاخبار النبوية ثم انها تتفاوت بحسب تفاوت المعلومات وتتفاضل بحسب تفاضل المتعلقات ولا شك ان اهم العلوم واولها واعظمها واعلاها هو العلم بواجب الوجود ومفيض الخير والجود لكونه سببا للخلاص من الهلكات وموجبا لارتفاع الدرجات هذا مع ان اجماع العقلاء واطباق الفضلاء على وجوب معرفته على الاعيان ومفروضة عليهم في كل حين وزمان فيجب على كل عاقل صرف الهمة الى معرفته سبحانه ويلزم على كل مكلف بذل الجهد في العلم به جل شانه وعظم سلطانه ثم اني لما رايت الشيخ الاعظم وامامنا الاكرم وسيدنا الوحيد ورئيسنا الفريد الذي فاق بعلمه على علماء العراق وساد بفضله على سائر الفضلاء على الاطلاق اوحد الدهر وفريد العصر سيد علماء الاولين والاخرين وارث علم

الانبياء والمرسلين

الانبياء والمرسلين المخصوص من الله بالنفس القدسية والكمالات الانسانية جامع الفضائل والفواضل استاذ الاواخر والاوائل مشيد قواعد الاسلام مستودع اسرار النبيين جمال الحق والملة والدين ابا منصور الحسن ابن مولانا الامام الفاضل والعزيز اوحد دهره فريد عصره سديد الملة والدين ابي المظفر يوسف ابن علي ابن مطهر تغمده الله بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه قد صنف كتابا في علم الكلام حاويا بالمسائل الدقيقة مشتملا على النكات العميقة مع كونه قد بلغ في الايجاز الغاية وتجاوز في الاختصار النهاية وهو المسمى بنهج المسترشدين في اصول الدين فاحببت ان اصنف له شرحا كاشفا لحقايقه موضحا لدقايقه مع سلوك الايجاز والاختصار وحذف التطويل والاكثار جعلنا ذلك موكولا الى كتابنا المسمى بايضاح اللبس في شرح تسليك النفس مع قصور همتي وقلة بضاعتي لكن جهد المقل محمود فشرعت في تصنيفه وسميته بتذكرة الواصلين في شرح نهج المسترشدين واستعنت على اتمام ذلك بواجب الوجود ولا بد من ذكر قواعد نافعة مهمة متقدمة على البحث عن المقصود

القاعدة الاولى في سبب تسمية هذا العلم بالكلام وذلك لوجوه الوجه الاول ان هذا العلم لا شك انه اسبق من غيره في المرتبة فالكلام فيه اسبق من الكلام في غيره فلذا سمي به الوجه الثاني ان كل علم يتوقف عليه لكونه مبادي لجميع العلوم فالمتكلم فيه كالمتكلم في غيره فسمي بهذه العلة الوجه الثالث ان العالمين بهذا العلم لما شاهدوا من ملكوت الله تعالى وصفاته طالت السنتهم على غيرهم فكان علمهم اولى بهذا الاسم القاعدة

الثانية في موضوعه ومباديه ومسائله فموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية وهي اللاحقة له من حيث هو هو اما لذاته او لجزئه او لما يساويه من لوازمه
فموضوع علم الطب مثلا بدن الانسان وموضوع علم الفقه هو افعال المكلفين
والموضوع يطلق على ثلاث معان الاول محل العرض والثاني المحكوم عليه
والثالث موضوع العلم وقد تقدم بيانه فموضوع هذا العلم هو الوجود المطلق
من حيث هو هو ولا يحتاج في معرفته الى طلب وكسب لانه بديهي التصور ثم
مبادي كل علم ينقسم الى تصورات والى تصديقات فمبادي كل علم التصديقية
هي المقدمات التي منها يؤلف قياسات ذلك العلم والتصورية هي حدود
اشياء يستعمل في ذلك العلم وهي اما حدود موضوع العلم او حدود
اجزائه ان كان ذا اجزاء وحدود جزئياته او حدود اعراضه الذاتية ثم
مسائل كل علم هي مطالبه الثابتة فيه ومن هذا العلم اثبات واجب
الوجود تعالى وصفاته واثبات اللطف والوعد والوعيد وغير ذلك
من مطالبه القاعدة الثالثة في وجوب معرفته ويدل عليه قوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض فاعلم انه لا اله الا هو اولم يتفكروا
ما في خلق السموات والارض الى غير ذلك من الايات الدالة على وجوب
معرفته اذا عرفت هذا فاعلم ان الواجب ينقسم الى قسمين واجب على
الاعيان وواجب على الكفاية وهذا من قبيل قسم الاول اللذين عني
التقليد في العقايد قال رحمه الله بعد فراغه من الخطبة الاول
في تقسيم المعلوم المعلوم اما ان يكون موجودا وهو الثابت العيني
او معدوما وهو المنفي العيني ولا واسطة بينهما على المذهب الحق لقضاء
الضرورة بهذا الحصر اقول اختلف الناس في تعريف الموجود والمعدوم
فذهب قوم من الحكماء الى ان الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم

هو الذي لا يمكن

هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه وذهب بعض المتكلمين الى ان الموجود هو الثابت
العيني والمعدوم هو المنفي العيني وكلاهما ضعيفان والحق انهما من الامور
البديهية اذ لا شيء اظهر منهما واختلفوا في انه هل بين الموجود والمعدوم
قسم ثالث ام لا فنفاه القاضي ابو بكر وامام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم
ومن تابعه من المعتزلة ان بينهما واسطة يسمى بالحال وخالفهم في ذلك
اكثر العقلاء وهو الحق لنا ان الضرورة قاضية بعدم ذلك احتج المثبتون
بوجهين الوجه الاول ان الوجود امر مشترك فيكون غير الماهية فاما ان
يكون موجودا فيلزم التسلسل او معدوما فيلزم ان يكون الماهية الواحدة
موجودة معدومة وكلاهما محال الوجه الثاني ان الاعراض قد تشترك
في عرض وهو جنس كاللون مثلا فهو اما موجود او معدوم فالاول
يستلزم قيام عرض بعرض والثاني كون جزء الماهية الموجودة معدوما
وهما محالان والجواب عن الاول انا نقول لم لا يجوز ان يكون الوجود
موجودا والتسلسل انما يلزم لو اشتركا في امر ثبوتي اما اذا كان
الاشتراك في امر عدمي فلا يلزم التسلسل بيانه ان الوجود تشارك
الموجود في الموجودية ويخالفها في قيد عدمي وهو ان الوجود وان
كان موجودا لكن ليس معه شيء اخر والماهية الموجودية وان كانت
موجودة لكن لها مع حصول الموجودية شيء اخر وهو الماهية فلا يلزم
كون الوجود موجودا بوجود اخر بل يكون موجوديته عين
ماهيته ففي هذا ينقطع التسلسل وعن الثاني بالالتزام لجواز
قيام الاعراض بعضها ببعض وذلك جائز كالبطء والحركة

مبحث الوجود الذهني والخارجي

قال رحمه الله والموجود اما ان يكون ذهنيا لا غير كالاشياء المتصورة في
الذهن الممتنعة في الخارج كما يتصور جبل من الياقوت وبحر من زيبق واما
ان يكون خارجيا فاما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو الذي يستحيل عليه العدم
لذاته وهو الله تعالى لا غير واما ان يكون ممكن الوجود لذاته وهو الذي يصح
عليه العدم لذاته وهو ما سوى الله تعالى والمعدوم اما ان يكون ممتنع الوجود
لذاته كشريك الباري وهو الذي لا يصح وجوده البتة واما ان يكون ممكن
الوجود كالمتجددات من المعدومات ولا ثبوت له الا في الذهن اذ لا فرق
بين الثبوت والوجود عند العقلاء اذ في جعلهما امرين متغايرين بعد
كما هو مقتضى عقله اقول لتحقيق هذا الكلام يظهر في مسائل الاولى
في تقسيم الموجود والمعدوم الموجود اما ان يكون ذهنيا او خارجيا
الاول كالجبل الياقوت والبحر من الزيبق والنهر من العسل فان
هذه الاشياء لا وجود لها الا في الذهن والثاني كالاشياء الموجودة
في خارج الذهن كالحيوانات والنباتات والابنية وغير ذلك
ثم الخارجي اما ان يكون واجبا او ممكنا فالواجب منه الواجب
لذاته وهو الذي يستحيل عدمه لذاته وهو الله تعالى لا غير ومنه واجب
لغيره كالانسان مثلا حال فرضه موجودا فانه يجب وجوده لكن
لا لذاته بل لغيره والممكن هو ما يصح عليه العدم وهو كل ما عدا الله
ثم المعدوم اما ان يكون ممتنع الوجود لذاته لا لشيء اخر كشريك
الباري تعالى وهذا لا يصح وجوده اصلا او ممكن الوجود وهو ما يتجدد
من المعدومات المسألة الثانية في اثبات الوجود الذهني اختلف
الناس في اثباته فاثبته قوم ونفاه قوم اخرون وقد احتج

كل واحد من الفريقين

كل واحد من الفريقين بحجة والاقوى حجة الفريق الاول وتقريرها ان الاشياء
العدمية قد يحكم عليها بالاحكام الثبوتية وليس لها ثبوت في الخارج فيجب
ان يكون في الذهن كالحكم على الشمس بانها تخرج غدا من المشرق والخروج
الآن معدوم واحتج النفاة بوجهين الوجه الاول ان الوجود الذهني
لو كان ثابتا لكان من حصل في ذهنه ماهية الحرارة صار ذهنه حارا وليس
كذلك ضرورة الوجه الثاني انا نعلم المتضادات فلو حصلت في الذهن لزم
اجتماع المتضادات الجواب عن الاول انا لا نعني بالوجود الذهني ان
ماهية ذلك حاصلة في الذهن بل نقول انه يحصل صورة مساوية في الاعيان
فلا يلزم ما قالوه سلمنا لكن الحرارة انما تحصل في محل قابل لها مع عدم
المانع فالذهن ليس قابلا لها ولئن سلمنا فان صورة الحرارة وان كانت عين
الحرارة فالاشكال باق والا كان خروجا عن المتنازع وعن الثاني ان
اجتماع المتضادات انما يكون محالا اذا كان في الخارج اما في الذهن فممنوع المسألة
الثالثة في ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج وذهب المحققون الى ان المعدوم
لا ثبوت له في الخارج وذهب الجبائيان والقاضي عبد الجبار وابو يعقوب الشحام
وابو القاسم البلخي وابو الحسين الخياط وابو عبد الله البصري وابو اسحق ابن
عياش الى ان المعدوم له ثبوت وتحقق في الخارج قبل دخوله في الوجود
وهذا باطل لوجوه الاول ان الذوات حال عدمها اما ان يكون متناهية
او لا والاول باطل اتفاقا والثاني باطل ايضا لان الاجسام قبل خروج
بعضها الى الوجود اكثر منها بعد الخروج وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه
بالضرورة الوجه الثاني ان هذه الماهيات ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود

فهو محدث فيكون هذه الماهيات محدثة وكل محدثة مسبوقة بالعدم المحض وهو
المطلوب الوجه الثالث قوله تعالى والله على كل شيء قدير وجه الاستدلال بهذه
الآية ان اسم الشيء يتناول الماهيات فيكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات
وانما يكون قادرا عليها ان لو كان له صلاحية التاثير تقديرا وحينئذ لان كل كان
وجود الله تعالى متقدما على تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر
فثبت المطلوب واحتج المثبتون بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل
ما هو متميز ثابت اما الصغرى فلان طلوع الشمس غدا من المشرق متميز وهو
معدوم الآن وايضا فانا نريد اللذات المعدومة ونكره الآلام المعدومة
والمراد متميز عن المكروه وانا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الصعود
الى السماء والمقدور متميز عن غير المقدور اما الكبرى فلان المتميز له حقيقة في نفسه
يخالف ما عداه ولا نعني بالثابت الا هذا الوجه الثاني [illegible] ان الامكان
ثبوتي لانه نقيض الامتناع والمعدوم ممكن موصوف بتلك الصفة فيكون
ثابتا الوجه الثالث قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله فسمى ما يفعل غدا وهو معدوم الآن باسم الشيء فيكون المعدوم
شيئا والجواب عن الاول انه يدل على الثبوت مطلقا وهو مسلم والمراد
به الثبوت الذهني وهو الجواب عن الثاني والثالث ثم ينتقض ما ذكروه
بتصور الوجود والمستحيل فانهما ليسا ثابتين في العدم قال ادام الله
ايامه الفصل الثاني في اقسام الممكنات الموجود الممكن اما ان
يكون متحيزا وهو الحاصل في مكان يشار اليه اشارة حسية بانه
هنا او هناك لذاته وهو الجوهر وما يتركب منه او حالا فيه وهو العرض
اقول لما فرغ من تقسيم الموجود مطلقا الى الواجب والممكن شرع في

في اقسام الممكنات

بيان لكل واحد

بيان لكل واحد منها فالموجود الممكن اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا
ولا حالا في المتحيز وهذا القسم لم يذكره المصنف لضعفه فالمتحيز هو الجوهر وما
يتركب منه كالخط والسطح والجسم والحال في المتحيز هو العرض ويرسم الجوهر بانه
لا يقبل القسمة في جهة من الجهات وقبول القطع في المساحة لا يكون الا منه
وانما قال اشارة حسية احترز عما يشار اليه اشارة عقلية وانما قال لذاته احترز
به عما يشار اليه لغيره كالعرض واما الذي ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو
عند من اثبته وهذا قد انكره المحققون وسياتي تحقيق القول فيه فيما بعد ان
شاء الله تعالى قال رحمه الله تعالى اما الجوهر فهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة
من الجهات فاذا تالف جوهران فازا في جهة واحدة فهو الخط وهو ينقسم في
الطول خاصة فاذا تالف خطان فازا في جهتين فهو السطح وهو ينقسم
في الطول والعرض واذا تالف سطحان فازا في جهات فهو الجسم وهو ينقسم
في ثلاث جهات واقل ما يحصل الخط من جوهرين والسطح من اربعة او ثلاثة
على الخلاف والجسم من ثمانية او ستة او اربعة على خلاف اقول قد سلف
من رسم الجوهر فلا حاجة الى ذكره بل نقول اذا تالف جوهران في جهة واحدة
فهو الخط وانما قال في جهة واحدة احترز به عن السطح فانه في جهتين باعتبار
قوله فازا فاحتاج الى هذا القيد فاذا تالف خطان فازا في جهتين فهو
السطح وانما قال في جهتين احترز به عما اذا كان في جهة واحدة فانه يكون
خطا ايضا والاول ينقسم في الطول خاصة والثاني ينقسم في الطول
والعرض والثالث ينقسم في الجميع وهو الطول والعرض والعمق وهو
مراد المصنف بالجهات الثلاث واقل ما يحصل الخط من جوهرين والسطح
من اربعة بحيث يكون خط منه الى جهة الطول فيتركب منها سطح او
قيل من ثلاثة بحيث يوضع خط مركب من جوهرين ثم في جنبهما جوهر ثالث

مبحث الجوهر

كالمثلث والجسم من ثمانية بحيث يوضع سطح مركب من اربعة على اخر مثله وقيل
من ستة بحيث يوضع سطح مركب من ثلاثة على اخر وقيل من اربعة بحيث يوضع
خط مركب من جوهرين ثم يوضع جوهر اخر من جنبهما كالمثلث ثم يوضع على
الجواهر الثلثة جوهر رابع راكب على الثلثة فيكون جسما قال رحمه الله

بحث العرض

واما العرض فاما ان يكون مشروطا بالحيوة اولا والاول عشرة وهي القدرة
والعلم والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم
والادراك والثاني غير الحيوة والاكوان والالوان والطعوم والروائح
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصوت والاعتماد والتاليف
واثبت قوم الفناء عرضا قائما لا في محل اقول لما فرغ من بيان الجوهر
شرع في بيان العرض فالعرض اما ان يكون مشروطا بالحيوة اي الحيوة
شرط في وجوده وهو عشرة اقسام القدرة والاعتقاد والظن والنظر
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم والادراك او غير مشروط
بالحيوة وهو اثنى عشر وقيل ثلثة وهؤلاء القوم اثبتوا الفناء والحيوة
والاكوان والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والصوت والاعتماد والتاليف والفناء على زعم قوم والمباحث
تحقيق هذه الاعراض ههنا محال مخافة التطويل والاكثار لا لاشتغاله
فيما بعد انشاء الله تعالى قال ادام الله ايامه الفصل الثالث في احكام
المعلومات وفيه مباحث البحث الاول اختلف الناس في الوجود فذهب
الاكثرون الى انه صفة زائدة على الماهية وذهب الاخرون الى انه نفس
الماهية والحق الاول لانا نحكم على الماهية بانها موجودة او معدومة
ونستفيد من الاول زيادة على مفهوم الماهية ولو قلنا الماهية ماهية

في ان الوجود هل هو صفة زائدة على الماهية ام لا

لم نستفد منها شيئا

لم نستفد شيئا وفي الثاني فائدة غير المناقضة ولو قلنا الماهية ليست ماهية لكانت
مناقضة واحتجوا بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان حالا فيها فاما ان
يحل فيها والماهية موجودة او معدومة والاول يستلزم التسلسل والثاني يستلزم
قيام الموجود بالمعدوم وهما محالان والجواب انه قائم حال بالماهية من
حيث هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم اقول لما فرغ من تقسيم المعلومات
شرع في بيان احكامها فذهب جماعة من المتكلمين وهم الحسين البصري من المعتزلة
وابو الحسين الاشعري ومن تابعهما الى ان الوجود نفس الماهية وذهب ابو هاشم
واصحابه الى ان الوجود زائد على الماهية وهو الافضل واختاره المصنف واحتج
المصنف على ذلك بوجهان الوجه الاول انا نفهم الماهية ونشك في وجودها وذلك
يدل على ان الوجود نفسها الثاني انا نجد تفرقة ضرورية بين قولنا الماهية ماهية
وبين قولنا الماهية موجودة زيادة على مفهوم الماهية وهذا مراد الشيخ بقوله
ونستفيد من الاول ثم نستفيد من قولنا الماهية معدومة زيادة غير المناقضة
بخلاف ما لو قلنا الماهية ليست ماهية فانه يلزم المناقضة وهذا مراد الشيخ بقوله
ونستفيد من الثاني فائدة غير المناقضة احتجوا بان الوجود لو كان زائدا على
الماهية حالا فيها فاما ان يحل وهي موجودة او معدومة والاول يستلزم
التسلسل والثاني قيام الموجود بالمعدوم وكلاهما محالان اجيب بان
الوجود يقوم بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار
العدم وهي تغاير الوجود والعدم فلا يلزم قيام الموجود بالمعدوم
قال البحث الثاني انه مشترك الحق انه كذلك لانا نقسم الموجود الى
الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ولان النفي امر
واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود واحدا لانه لو تعدد ولم ينحصر

في بيان ان لفظ الوجود هل هو مشترك لفظا او معنى

القسمة في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما اقول اختلف الناس
في الوجود فذهب ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري الى انه مشترك اشتراكا لفظيا
كاشتراك لفظ العين في مفهوماتها وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه مشترك
اشتراكا معنويا وهو اختيار شيخنا المصنف دام ظله وهو الاقرب لنا على ذلك
وجوه الوجه الاول انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم هنا
هو الوجود لانا نقول الوجود اما ان يكون ممكنا او واجبا وليس اللفظ
اذ على تقدير عدم الوضع لا تبطل هذا التنويع بل في التعرف للعقل الوجه
الثاني ان النفي امر واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود
واحدا لانه لو تعدد لم ينحصر القسمة في قولنا الشيء اما موجود او معدوم
ولكن الضرورة في العقل حاكمة بصدق هذه القسمة فدل على ان الوجود
مشترك باشتراك المعنى الوجه الثالث انا اذا اعتقدنا وجود امر
واحد وجزمنا بوجوده ثم شككنا في كون هذا الامر واجبا او ممكنا
فانه لا يخرج جزمنا بوجوده بذلك الشك فلو لم يكن مشتركا لخرج الجزم
بتشكيكنا في كونه واجبا او ممكنا احتجوا بان الوجود نفس الماهية فلا
يكون مشتركا والجواب قد مضى تحقيق القول في ذلك وقد بينا
ضعف قولهم في تلك المسئلة قال ادام الله ايامه البحث الثالث في
الحق ان تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع
ضروري لانه لا شيء اظهر من كونه موجودا فانه ليس بمعدوم ومن عرف
الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع وعرف الممكن بانه ما ليس بواجب
ولا ممتنع وان الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده لزمه الدور وكذا ما قيل
في هذا الباب من التعريفات اقول ذهب قوم الى ان الاشياء
يحتاج في تصورها الى التعريف ومنع عنه اخرون وادعوا في تصورها

الكلام في تعريف الموجود

الضرورة وهو

الضرورة وهو اختيار المصنف لان كل عاقل ومن ليس له بصيرة يعرف انه موجود وانه ليس
بمعدوم ومن عرف الواجب بانه ليس بممكن ولا ممتنع وعرف الممكن بانه ما ليس
بواجب ولا ممتنع وان الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده لزمه الدور لان
معرفة الواجب متوقفة على معرفة الممكن والممتنع ومعرفة الممتنع متوقفة
على معرفة الواجب والممكن فقد ظهر ان معرفة الواجب متوقفة على معرفة
الواجب ومعرفة الممكن متوقفة على معرفة الممكن ومعرفة الممتنع متوقفة على
معرفة الممتنع وهو دور قال ره البحث الرابع الحق ان الوجوب والامكان
والامتناع من الاعتبارات العقلية وليست امورا وجودية في الخارج
لان كل موجود في الخارج فهو اما واجب او ممكن فلو كان الوجوب ثابتا
في الخارج فان كان واجبا لزم التسلسل وان كان ممكنا جاز زواله فيخرج
الوجوب عن الوجوب فيكون الواجب ممكنا هف ولو كان الامكان ثابتا
في الخارج فان كان واجبا كان الممكن الذي هو شرطه واجبا لان شرط
الواجب واجب هف وان كان ممكنا لزم التسلسل ولو كان الامتناع ثابتا
في الخارج كان الموصوف به وهو الممتنع في الخارج ثابتا في الخارج لان
ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف اقول ذهب قوم الى ان
هذه الثلثة ثابتة في الخارج وانكره قوم اخرون وهؤلاء ذهبوا الى
انها موجودة في الذهن وهو الاصح لنا ان الوجوب لو كان موجودا
في الخارج فاما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فوجوبه
اما ان يكون في الخارج او في الذهن فان كان في الذهن ثبت المطلوب
وان كان في الخارج فاما ان يكون واجبا ويتنقل الكلام الى
وجوبه ويتسلسل وان كان ممكنا جاز زواله فيخرج الواجب عن

في الوجوب والامكان والامتناع

الواجب فيكون الواجب ممكنا هف والامكان ان كان ثابتا في الخارج
فاما ان يكون واجبا او ممكنا وكلاهما باطلان اما بطلان الاول فلانه
لو كان واجبا لكان الممكن الذي هو شرط في الامكان واجبا هف لان شرط
الواجب بالضرورة واما بطلان الثاني فلانه يلزم منه التسلسل كما قلنا
في الواجب والامتناع لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج لانه لو كان
ثابتا في الخارج كان الموصوف به وهو الممتنع في الخارج ثابتا في الخارج
لان ثبوت الصفة وهي هنا الامتناع فرع على ثبوت الموصوف وهو هنا الممتنع
وهو ظاهر البطلان فقد بان بهذه الادلة ان الوجوب والامكان والامتناع
من الامور الاعتبارية في الذهن وليس شيئا ثابتا في الخارج قيل لو لم
يكن الامكان موجودا في الخارج لم يبق فرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اجيب بان التمايز يكون في الامور العينية وقد يكون في الامور
العقلية قال الفصل الثالث في احكام الموجودات وفيه مباحث
الاول اختلف الناس في جوهر الفرد فاثبته قوم ونفاه اخرون
احتج المثبتون بانا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي لاقته بما لا
ينقسم بنقطة والا لكانت مضلعة فاذا دحرجت عليه لاقته في كل آن
بالعرض بنقطة فيكونان مركبتين من الجواهر واحتج النفاة بانا اذا
وضعنا جوهرا بين جوهرين فان لاقاها بالاسر لزم التداخل وان
كان لا بالاسر لزم الانقسام ووجوها حجج كثيرة من الطرفين ذكرناها
في كتاب الاسرار اقول اختلف الناس في وجود الجوهر الفرد
وهو الجزء الذي لا يتجزى فاثبته اكثر المتكلمين ونفاه الحكماء والاول
هو الحق لنا على ذلك مسالك المسلك الاول اذا وضعنا كرة حقيقية
على سطح حقيقي وهما اللذان ليس فيهما ميل ولا تضريس فلا تماس الا بشيء فان

البحث في وجود الفرد

كان غير منقسم

كان غير منقسم ثبت المطلوب وان كان منقسما فهو باطل لان الكرة الحقيقية التي
يتساوى خطوطها الخارجة من مركزها الداخلة الى محيطها فلو لاقته بما
ينقسم لكانت مضلعة لانه اذا اخرج خط من مركز الكرة ووصل الى محيطها
الملاصق للسطح ثم اخرج اخر عن جنبه ثم اخر عن جنبه الاخر ووصل في
الملاقاة فان الخطين اللذين عن جنبي الخط القائم في الوسط يكونان
وترين له ووتر القائم يكون اطول من الخط القائمة لانه وتر الحادة
ووتر الحادة اقصر من وتر القائمة فثبت ان بعض الخطوط الخارجة
من مركز هذه الكرة يكون اطول من بعض فثبت كونها ليست حقيقية لما
قلناه وصورة هذا الشكل هكذا واذا دحرجناها عليه لاقته
في كل آن تفرض بنقطة فيكونان من كثرة من الاجزاء التي لا تتجزى وهو
المطلوب المسلك الثاني ان تلك النقطة يشار اليها وهي موجودة لان
بها يحصل الملاقات ولانها نهاية الموجود فاما ان يكون جوهرا
او عرضا فان كانت جوهرا ثبت المطلوب وان كانت عرضا فمحلها ان
انقسم انقسمت لان حلولها اما ان يكون في جميع اجزائه المنقسمة
ويلزم تعددها وانقسامها وان كان في بعضه نقلنا الكلام اليه
وان لم ينقسم فهو المطلوب المسلك الثالث لو لم يكن الجوهر الفرد موجودا
للزم ان يكون الجسم قابلا للانقسامات التي لا يتناهى وذلك يقتضي
ان يكون الجبل العظيم مساويا للخردلة وذلك باطل بالضرورة
واحتج النفاة بوجوه الاول انا وضعنا جوهرا بين جوهرين
فاما ان يلاقيهما بجميعه او ببعضه والاول باطل والا لزم التداخل
وهو محال والثاني يلزم منه المطلوب وهذا مراد الشيخ بقوله

بالاسرا ولا بالاسر الوجه الثاني اذا كان خط مركب من ثلثة جواهر ثم
وضعنا فوق طرفي الخط جوهرين ثم انا حركناهما تلاقيا عند منتصف
الاوسط فانقسم الكل الوجه الثالث ان الشمس اذا تحركت جزءا فان
تحرك الظل بقدره فساوى حركة الظل مدار الشمس فان تحرك اقل
لزم الانقسام والجواب عن الاول بالمعارضة بالسطوح المتلاقية
وهي عندهم اعراض فملاقاتها عندهم لا يقتضي اجزاء ولا الجميع الا
الاجزاء فكذا ههنا وعن الثاني بالمنع من حركتهما لان الحركة
مفتقرة الى المكان والجزء الواحد لا يكون محلا لجزئين بالضرورة
وعن الثالث ان الظل يسكن في بعض ازمنة حركة الشمس فلا يلزم
ما قالوه قال رحمه الله البحث الثاني في احكام جواهر الاجسام
وهي متماثلة خلافا للنظام لان المعقول من الجسم وهو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم امر واحد
متساو في الجميع فيكون متساوية اقول اتفقت المعتزلة الا ابي
الحسن النظام على ان الاجسام متماثلة ووافقهم على ذلك الا
شاعرة باجمعهم وكذلك الحكماء وذهب النظام الى انها غير متما
ثلة والاول هو الحق لنا على ذلك حجج الحجة الاولى ان الاجسام
قابلة لجميع الاعراض على السوية فلولا تماثلها لما كان كذلك
الحجة الثانية ان المعقول من الجسم هو الحاصل في الحيز وذلك
امر مشترك في جميع الاجسام على الاستواء فيكون متماثلة الحجة
الثالثة ان معنى الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقا
طعة على زوايا قوائم وهو امر مشترك في سائر الاجسام والمراد
بالابعاد على خطين احدهما راكب على الاخر لا العمود

البحث في احكام جواهر الاجسام

عليه فتحدث

عليه فتحدث له زاويتان قائمتان هكذا ⊥ ولقائل ان يورد على الدليل
الاول والثاني ان الحيز وقبولها الاعراض لازمان لها والاشياء المختلفة
قد تتفق في لازم واحد وان كانت مختلفة فان السواد والبياض وغيرهما
من الاعراض المختلفة وقد اشترك في لازم واحد وهو العرضية احتج النظام بانها
لو كانت متماثلة لكان بعضها قابلا لما تقبله الاخر فيكون النار قابلا للحرارة
للبرودة وهو محال لاستحالة اجتماع الضدين والجواب المنع من استحالة
قبول النار البرودة وانما المحال اجتماعهما قال رحمه الله وهي باقية خلافا له
ايضا والضرورة قاضية بذلك فانا نعلم بالضرورة ان الجسم الذي شاهدناه بالامس
في الزمان الاول هو بعينه موجود في الزمان الثاني ويستحيل عليها التداخل
خلافا له ايضا فانا نعلم بالضرورة ان البعدين اذا اجتمعا زادا على البعد الواحد
اقول هذا البحث يشتمل على مسئلتين المسئلة الاولى ان الاجسام باقية
وخالفهم في ذلك النظام وقال انها غير باقية والحق الاول لنا ان الضرورة
قاضية بذلك فانا نعلم مطلقا ضرورة ان الجسم الذي رايناه بالامس
بعينه الذي رايناه في اليوم والمخالف مكابر وقد استدل بعض المتكلمين
على بقائها بانها حال وجودها ممكنة الوجود في الزمان الاول فيكون ممكنة في
الزمان الثاني والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي المسئلة الثانية في ان الاجسام يستحيل عليها التداخل
والدليل على ذلك ان الضرورة قاضية بان البعدين اذا اجتمعا
زادا على البعد الواحد واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا انها متما
ثلة فلو تداخلت لم يقع بينها تمايز ولا تمايز وذلك يفضي الى اتحاد الاثنين

مبحث الاجسام

وهو محال قال ره ويجوز خلوها عن جميع الاعراض الا الكون فان
الهواء كذلك وخلاف الاشعرية ضعيف اقول ذهب جماعة من الا
شعرية الى ان الاجسام لا تخلو عن ثلاثة اعراض وهي اللون والطعم والرائحة
والاجود خلافه فان الهواء جسم ليس له شيء من هذه الاعراض ولو كان
متصفا بشيء منها لادركناه والاشاعرة ذهبوا الى جواز عدم الرؤية عند
استجماع الشرائط لم يلزمهم هذا الدليل بل يحتاج الى ان يطعن في
اصلهم ببطلانه فيما بعد ثم احتجوا بان الاجسام قابلة للالوان
والطعوم والروائح فيجب اتصافها بها او بضدها والجواب المنع
من الكبرى في الاول سلمنا لكن قولهم يجب الاتصاف بها او بضدها
ثم وبهذا اشار رحمه الله بقوله وخلاف الاشعرية ضعيف قال ره
وهي مرئية بواسطة الضوء واللون اقول الاجسام مرئية بواسطة
الضوء واللون وسائر الحكماء لكنهم قالوا المرئي اما بالذات
او بالعرض فالمرئي بالذات وهو اللون والضوء ثم الاجسام
مرئية بسببهما ولا حاجة في الاستدلال لها قال ره وهي متناهية
خلافا للهند لانه لولا ذلك لامكن فرض خطين غير متناهيين
خرجا من نقطة واحدة كساقي مثلث فان البعد بينهما يتزايد
بتزايدهما فان كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو باطل بالضرورة
اقول اختلف الناس في تناهي الاجسام فذهب جماعة من الاوائل
الى انها غير متناهية وهو الحق لنا على ذلك وجوه الاول ان

الاجسام لو كانت غير متناهية لامكننا فرض خطين غير متناهيين اصلهما نقطة
واحدة كساقي المثلث هكذا فالبعد الذي بين الخطين يزداد بحسب زيادة
الخطين فاذا كانا غير متناهيين كان ما بينهما غير متناه بالضرورة وهو باطل
لانه يلزم منه ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو محال الوجه الثاني
انا فرضنا خطين غير متناهيين من جهة دون اخرى ثم قطعنا من احد الخطين من
جانب المتناهي قطعة ثم جذبناه ساويا بين الطرفين المتناهيين فاما ان يمتد
به الناقص بحيث يساوي الكامل في الامتداد او لا والاول محال والا لكان
الكامل مساويا للناقص وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب الوجه الثالث
وهو ان نفرض خطين احدهما متناه والآخر غير متناه ثم ان المتناهي زال عن
الموازاة وانتقل الى المسامتة فعند الانتقال يحدث نقطة المسامتة في
النقطة وذلك محال لانه ليس نقطة من نقطة المسامتة مسبوقة باخرى فاذا
فرض خط غير متناه احتج المخالف بان خارج الاجسام يتميز فيه جانب عن
جانب لان الجانب الذي يلي القطب الشمالي مغاير للجانب الذي يلي القطب الجنوبي
فاذا تميز فلا بد ان يكون امرا وجوديا وذلك هو الامتداد فيكون
جسما فيلزم ان يكون خارج الاجسام جسما والجواب ان التمايز بهذا
الوجه وحكم الوهم غير مقبول قال ره ويجوز الخلاء بينها لانا اذا فرضنا
سطحا مستويا على مثله ثم رفعناه رفعا مستويا ارتفع جميع
جوانبه والا لزم التفكيك ففي اول زمان رفعه يخلو الوسط لان
حصول الجسم فيه انما يكون بعد المرور على الطرف فحال كونه في الطرف
يكون الوسط خاليا ولان الملا لو كان موجودا لكان اذا تحرك

مبحث تناهي الابعاد

مبحث تجويز الخلاء

الجسم فان بقي المكان الذي ينتقل اليه خلوا لزم التداخل وان تحرك الجسم عنه فان
كان الى المكان الاول لزم الدور وان كان الى مكان ثالث لزم تحرك العالم
بتحرك البقة وهو معلوم البطلان اقول اختلف الناس في جواز
الخلاء والمراد به كون الجسمين بحيث لا يتلاقيان فذهب المتكلمون وكثير
من القدماء والفلاسفة الى جوازه ومنع منه ارسطو واتباعه واستدل
مشايخنا على جوازه بوجهين الاول انا فرضنا سطحا مستويا غير مضلع
ولا مجعد على سطح اخر مثله ثم اذا رفعناه رفعا مستويا بحيث يكون ارتفاع
جميع اجزائه على السوية ارتفع لانا اذا رفعنا جميع جوانب المرفوع بالفعل
والا لزم التفكيك في اجزائه واذا ارتفع جميع الجوانب المرفوع لا بد
ان يخلو الوسط لانه اذا حصل جسم في الوسط لا بد ان يمر اولا على الطرف
ثم يحصل في الوسط ضرورة محاذى مروره على الجانب فيكون الوسط خاليا في
الملا اعترض بانه يجوز ان يخلق الله تعالى في الوسط جسما حال الرفع
لانه فاعل على قولكم وفيه نظر لانه لم يعترف انه واجب لما قلنا انه ممكن
ولا شك في امكانه لما قلناه الوجه الثاني ان الجسم متى انتقل من
مكان الى مكان اخر فاما ان يكون ذلك المكان المنتقل اليه خاليا
او ملوا فان كان خاليا ثبت المطلوب وان كان ملوا فتلك الاجسام
الحالة فيه ان بقيت كما كانت او لا لزم التداخل وان انتقلت فاما
ان يكون الى المكان الاول فيلزم الدور لان انتقال كل واحد منهما
يتوقف على انتقال الاخر او الى مكان ثالث ويلزم تحرك العالم
بتحرك البقة وهو محال لانا ننقل الكلام الى المكان الثالث

فيه البحث الاول

في بيان حدوث الاجسام

فيه البحث الاول قال وهي حادثة خلافا لبعض الاوائل لانها
لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان اما
الملازمة فلان المحتاج لا بد لها من مكان فان كانت لابثة فيه كانت
ساكنة وان كانت منتقلة عنه كانت متحركة ولا واسطة بينهما واما
بطلان الاول فلان الحركة عبارة عن حصول جسم في حيز بعد ان كان
في حيز اخر فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير والازلي ينافي المسبوقية
بالغير فالجمع بينهما محال واما بطلان الثاني فلانها لو كانت ساكنة
لامتنعت الحركة عليها لان السكون الازلي يستحيل زواله والثاني باطل
لان الاجسام باجمعها متحركة اما الفلكيات فحركاتها ظاهرة واما
العناصر فلانها اما البسائط واما المركبات اما المركبات فحركاتها
ظاهرة واما البسائط فلان الجانب الذي تلاقي به بعضها بعضا مساو
للجانب الاخر فيصح على الاخر الملاقات وانما يكون ذلك بالحركة
فصحت الحركة عليها اقول اختلف الناس في حدوث الاجسام
وطال التشاجر بينهم فذهب اهل الحق من الملل الى ان العالم محدث
وله محدث وخالق وكان الله تعالى موجودا ولم يكن معه سواه وهو
مذهب قدماء الفلاسفة وذهب اكثر الحكماء من القدماء كارسطو وارسطاطا
ليس والمتاخرين كابي نصر الفارابي وابي علي ابن سينا الى ان الاجسام
السماوية قديمة وكذا مادة الاجسام العنصرية ايضا واما صورة
الجسمية فهي حادثة وكذلك الاعراض التابعة للاجسام لنا على حدوث
الاجسام كلها وجهان الوجه الاول ان العالم ممكن وكل ممكن محدث

فالعالم محدث اما الصغرى فبيانها ما مرّ واما الكبرى فلان المؤثر اما ان يكون
حال بقائها او حال عدمها فان كان حال بقائها الاجسام لزم تحصيل الحاصل
وان كان حال عدمها ثبت المطلوب لانا لا نعني بالمحدث الا الموجود بعد ان كان
معدوما الوجه الثاني وهو اقوى ما يحتج به القائلون بالحدوث وتقريره انه
لو لم يكن الاجسام حادثة لكانت ازلية قطعا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ظاهر اما بطلان التالي فلانه ح اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان
اما بيان الحصر فلان الاجسام اما ان تكون لابثة او منتقلة والاول يسمى الساكنة
والثاني يسمى المتحركة واما بطلان الحركة عليها فلان الحركة عبارة عن حصول الاول
في المكان الثاني فمهية الحركة تستدعي المسبوقية بالغير والازل ينافيه واما
بطلان الثاني فلانها لو كانت ساكنة وجب امتناع الحركة عليها لانه ان يكون
الازلي يمتنع زواله والتالي باطل لان الاجسام يصح ان يكون متحركة لانها
اما فلكيات وحركاتها ظاهرة واما عناصر والعنصر في اللغة الاصل والعناصر اما
ان يكون بسائط او مركبات فالبسيط ههنا الذي يتساوى اجزائها فح
يصح الحركة عليها لان الجانب الملاقي به بعضها بعضا مماثل للاخر فكما صح
على احد الجانبين الملاقاة به كذا يصح على الجانب الاخر الملاقاة لما لاقى
الجانب الاول وانما يمكن ذلك ان لو تحرك فيصح تحركها واما الاجسام
المركبة فلا بد فيها من البسائط التي لا يجب لطرف منها مقولة الوضع فيصح
الحركة على جميع المركبات والبسائط والمراد بالمركبات الاجسام التي تتالف
من عناصر اربعة وهي النار والهواء والتراب والماء واذا ثبت بطلان
الحركة والسكون بطل القول بقدمها قال ره البحث الثالث في احكام

بحث اقسام الاعراض

خاصة للاعراض

خاصة للاعراض وهي تنحصر في الاول الكون وهو حصول الجسم في الحيز والمراد
بالحيز والمكان شيء واحد وهو البعد المفطور الذي تشغله الاجسام بالحصول
فيه ويندرج تحت الكون اربعة انواع الحركة وهي الحصول الاول في المكان الثاني
والسكون وهو الحصول في مكان واحد اكثر من زمان والاجتماع وهو كون
الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق وهو حصولهما بحيث يتخللهما ثالث وهذه
الاربعة امور وجودية ومنها ما هو متماثل ومنها ما هو متضاد وتدرك بالبصر
بواسطة اللون والضوء اقول لما فرغ من احكام الاجسام شرع في احكام
الاعراض ثم المصنف ره قسم احكام الاعراض الى عامة وخاصة فالاحكام
الخاصة تنحصر في الاول الكون وهو حصول الجسم في الحيز ولا فرق بين الحيز
والمكان عند المتكلمين وهو البعد المفطور الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه
وهذا النوع المسمى بالكون جنس تحته اربعة انواع منها الحركة وهي الحصول الاول
في المكان الثاني وهو مذهب المتكلمين واما الحكماء فمنهم من نفاها وقال لا
حركة لانها لو كانت موجودة فاما ان ينقسم ويلزم ان يكون الماضي عين
المستقبل واما ان لا ينقسم ويلزم اثبات جوهر الفرد اجيب بان قولنا
لا ينقسم وقوله ويلزم اثبات جوهر الفرد مسلم وقد مضى تحقيق القول في
ذلك ايضا فانه تشكيك في الضروريات ومنهم من قال هي كمال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة والاول اظهر لان الجسم لا في مكان مختص اذا
كان في مكان فان كان في مكانه الاول لم يتحرك اجماعا وان كان
في مكانه الثاني ثبت المطلوب ومنها السكون وهو الحصول في مكان اكثر
من زمان وهذا مذهب المتكلمين وقالت الحكماء السكون عدم الحركة

عما من شانه ان يكون متحركا والاول اقرب لان الحركة من الامور الوجودية
فيكون السكون كذلك لانهما من نوع واحد ومنها الاجتماع وهو حصول
الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث ومنها الافتراق وهو عبارة عن حصولهما
بحيث يتخللهما ثالث وهذه الاربعة وجودية ومنها ما هو متغاير وهو
المختص بجهة واحدة من الاكوان سواء كان في وقت واحد او في وقتين
اذ الكون مع البدل الى ما هو متضادة وهو ما يقتضى بجهتين وهو الكون
مرئي لم لا خالف بعض المتكلمين انه مرئي بواسطة رؤية اللون لا
لذاته قال الشارح الثاني اللون وهو جنس للسواد والبياض واثبت
اخرون الصفرة والحمرة والخضرة بسايط ونفا قوم البياض وهو
خطا فانها تشاهد لا باعتبار ممازجة الهواء للاجزاء الشفافة
كما في بياض البيض المسلوق والضوء كيفية يكون الجسم بها متنيرا
اما في ذاته كما في الشمس او من غيره كما في المستضيء بنور غيره والضوء
شرط لكون اللون مرئيا لا لوجوده كما ذهب اليه بعضهم والظلمة
عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا اقوال الناس في حصر الالوان
البسيطة وعدمها فذهب بعض الحكما الى انه لا شيء من الالوان
بسيطة الا السواد وذهب اخرون الى انه لا شيء منها بسيط الا
السواد والبياض واضاف اخرون منهم ابو هاشم ومن تابعه الحمرة
والخضرة واضاف اخرون الصفرة واما شيخنا المصنف رحمه الله تعالى
في غير هذا الكتاب ان هذه الامور لا يمكن الاطلاع عليها فالاولى
هو التوقف وانكر بعض الحكماء كون البياض من بسايط الالوان فقال انه

مركب من اجزاء شفافة في غاية ما يكون من الصغر وخالطها هواء وهو ضعيف اذ لو كان
كذلك لكان البيض قبل سلقه انفك عنه بعد السلق والوجدان بخلافه والذي
والاولى في هذا الموضع اتباع شيخنا والضوء قيل انه جسم ينفصل عن المضيء
ليس بجيد لان ذلك الجسم اما ان يكون محسوسا فيجب ان يستر ما تحته وكلما
كلما كثر الضوء زاد المستضيء اخفاء والوجدان خلافه وان كان غير محسوس
فهو باطل ضرورة لان الاجسام كلها متساوية في الجسمية فلو كان
جسما لكان محسوسا و[illegible] باطل والاولى ان الضوء من الامور
المحسوسة الظاهرة التي لا يحتاج الى تعريف وما ذكره المصنف تعريف
لفظي ثم ظهور الشيء اما ان يكون في ذاته كالشمس والنار ويسمى ضوءا
او من غيره كالجدار المستضيء بالشمس ويسمى نورا واختلف في الضوء
هل هو شرط في رؤية الالوان او في وجودها فقال الاكثر بالاول وقال الشيخ
ابن سينا ذهب الى الثاني واستدل على مذهبه بان الاجسام اذا كانت
في موضع مظلم فانا لا نشاهدها فاما ان يكون لعدم لونها وهو المطلوب
او لحصول كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وذلك باطل لانا
لما رانا ونحن بعيدون عن النار من هو قريب منها ليلا ولو كان كذلك لما
نجد خلافه واجيب بان هذا الدليل غير صواب لانا نقول انما نحصل
الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء واختلفوا في الظلمة فقالت
المعتزلة انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا ووافقهم
على ذلك جماعة من الحكماء وقالت جماعة من الاشاعرة انها صفة
ثبوتية واحتجت المعتزلة بان المانع من الرؤية ليلا اما ان يكون عدم
الضوء او الهواء المظلم فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني في

في بيان اقسام الطعوم

وهو باطل لما بينا في حجة ابي علي وقوله عما في شانه ان يكون حسيا احتراز عن المجردات
مثلا قال الثالث الطعوم وهي تسعة لان الحار ان فعل في الكثيف حدثت
المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة
والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وان فعل في اللطيف حدثت
الحموضة وان فعل في المعتدل حدث القبض والمعتدل ان فعل في الكثيف
حدثت الحلاوة وان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وان فعل في المعتدل
حدثت التفاهة وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالمرارة والقبض
في الباذنجان اقول الطعوم تنقسم تسعة اقسام وذلك لان الطعم يحدث
عن تفاعل ثلث كيفيات الحرارة والبرودة والواسطة التي بينهما اعني
المعتدلة في مثلها في العدد وهي ثلث كيفيات الكثافة واللطافة والواسطة
التي بينهما وهي المعتدل وضرب الثلثة في مثلها يبلغ تسعة الاول فعل الحار
في الكثيف يحدث المرارة الثاني فعل الحار في اللطيف يحدث الحرافة
الثالث فعل الحار في المعتدل يحدث الملوحة الرابع فعل البارد في
الكثيف يحدث العفوصة الخامس فعل البارد في اللطيف يحدث الحموضة
السادس فعل البارد في المعتدل يحدث القبض السابع فعل المعتدل في
الكثيف يحدث الحلاوة الثامن فعل المعتدل في اللطيف يحدث الدسومة
التاسع فعل المعتدل في المعتدل يحدث التفاهة وهي عدم الطعم اما
في نفس الامر او عند الحس واما المعتزلة فانهم نفوا من هذه التسعة
البسائط الاربعة وقالوا انها ليست ببسائط وهي العفوصة والقبض
والتفاهة والدسومة وقد يجتمع في جسم طعمان او ثلثة كالمرارة
والملوحة في السبخة والقبض والمرارة في الحضض والحرافة والقبض والمرارة

في الباذنجان

في الروائح

في الباذنجان قال الرابع الروائح وليس لها اسما بازائها بل اما من جهة
الموافقة والمخالفة كما يقال رائحة طيبة او منتنة او من جهة المحل كرائحة المسك
وهي كيفيات تدرك بالشم اما بتحلل شيء من اجزاء ذي الرائحة ووصوله الى
الخيشوم او بانفعال الهواء المتوسط بين ذي الرائحة والخيشوم بكيفية
ذي الرائحة اقول للروائح انواع كثيرة لم يوضع لها اسم بازائها اي في
مقابلة كل رائحة اسم نعم وضعوا لها الفاظا اما من جهة الموافقة
اي من جهة الملائمة للطبع كقولنا هذه رائحة طيبة اي رائحة موافقة
للطبع واما من جهة المخالفة اي من جهة المخالفة للطبع اي المنفرة له
كقولنا هذه رائحة منتنة واما باستنادها الى المحل كقولنا رائحة
المسك ورائحة الكافور وهي كيفية تدرك بالشم وسبب ادراكها اما
تحلل بعض الاجزاء منها ووصولها الى الخيشوم واما بانفعال الهواء
المتوسط بين ذي الرائحة والخيشوم بكيفية ذي الرائحة والخيشوم داخل
الانف قريب من الدماغ اذا وصلت الرائحة اليه ادرك الانسان
تلك الرائحة قال الخامس الحرارة والبرودة وهما كيفيتان ملموستان
متضادتان فالحرارة كيفية تقتضي جمع المتجانسات وتفريق المختلفات
وهو جنس لانواع كثيرة كحرارة النار وحرارة الشمس والحرارة الغريزية
وحرارة الادوية والحادثة في الحمى ومن جعل البرودة عدم الحرارة
عما من شانه ان يكون حارا فقد اخطأ فانا نحس من البارد بكيفية
زائدة على عدم الحرارة اقول في هذا البحث مباحث الاول
في ماهية الحرارة ذهب قوم الى ان معنى الحرارة معلومة ببديهة العقل

الكلام في الحرارة والبرودة

الاظهر الاخفى

وهو الاقوى لان معنى الحرارة اظهر عند العقل مما يعرفونها به وتعريف ما
هو اخفى منه غير جائز اذ المقصود من التعريف البيان وينبغي ان يكون المعرف به
اظهر من المعرف حتى يحصل فائدة التعريف وذلك ههنا منفي وقال
قوم الحرارة كيفية تقتضي احداث الخفة والتحلل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات فهو ان المركب من الكثيف واللطيف اذا سخن
يكون اللطيف اسخن واقبل للتسخين ويتوسط السخونة تقتضي التصعد
من الكثيف والتحاقه بالاجسام اللطيفة ويبقى الكثيف في المسئلة
الثانية في البرودة وهي ضد الحرارة اجماعا وهل هي امر زائد على فقدان
الحرارة عن البرودة ففيه خلاف قال بعض الحكماء انه لا ضد للحرارة
غير البرودة لان ضد الواحد واحد وقال بعضهم بالوحدة اختلف
في البرودة ايضا هل يحتاج الى التعريف ام هي معلومة ضرورة فقال
قوم من الحكماء بالاول وعرفها بانها عدم الحرارة عما من شانه
ان يكون حارا والحق الثاني فقول الحكماء باطل لانا نحس البارد
احرازا بداهة عدم الحرارة والعدم لا يدرك واحترز بقوله عما من شانه
ان يكون حارا عن الملائكة قال ره السادسة الرطوبة واليبوسة
وهما كيفيتان محسوستان متضادتان فالرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الاشكال لموضوعها واليبوسة كيفية تقتضي عسر
قبول الاشكال لموضوعها وقد يعبر الرطوبة بالبلة اقول الرطوبة
واليبوسة تدركان باللمس وهما متضادتان قطعا اما الرطوبة فهي كيفية
تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها ومعنى قولنا تقتضي سهولة
قبول الاشكال لموضوعها هو ان الرطوبة عرض لا بد له من محل فمحله

في الرطوبة

هو الموضوع فاذا

هو الموضوع فاذا حلت الرطوبة في موضع اقتضى ذلك الحال سهولة
قبول ذلك الموضوع للاشكال كالشمع مثلا فانه قابل للاشكال باعتبار
حلول الرطوبة فيه واما اليبوسة فهي عرض تقتضي حلوله في موضوعه عسر
قبول ذلك الموضوع للاشكال كالحجر فانه باعتبار حلول اليبوسة فيه
تقتضي عسر قبول الاشكال وقال قوم الرطوبة هي البلة قال ادام الله
ايامه الصوت كيفية مسموعة تحصل من تموج الهواء بين قارع ومقروع
الى ان يصل الى سطح الصماخ وهو غني بالضرورة والحروف هيئة
عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع اقول
اختلف الناس في الصوت فقال النظام انه جواهر ينقطع بالحركة
وليس بجيد لامتناع ادراك الجوهر بالسمع فقال قوم انه نفس القلع
او القرع وليس بجيد لانهم جعلوا سبب الشئ مكان نفسه فان الصوت
معلول التموج والتموج معلول للقلع او القرع قال شيخنا المحقق
ان الصوت لا يحتاج الى تعريفه ههنا عرفه تعريفا لفظيا وهو ما يدرك
بحاسة السمع والسبب لادراكه تموج الهواء والى حد من قرع
كضرب العصا على الحجر او قلع كقلع الخشبة بعضها عن بعض فاذا بلغ
هذا التموج الى سطح الصماخ تحرك العصب الاحساس واذا تموج
الهواء وقاوم ذلك التموج جسم كجبل او جدار املس بحيث يرد
ذلك التموج على حاله الى خلف حصل صوت هو الصدا وقال
ابو علي ابن سينا بوجوده خارج الحاسة لانا ندرك جهته فان
الشم واللمس لما كانا مدركان بالملاقات لم تدرك جهتها بخلاف

في الصوت

الصوت وهو غير باق لانه لو كان باقيا لكنا اذا ادركناه في الثاني لا ندركه في الزمان
الاول في الثاني بالطريق المقدم مثله بيان الشرطية ان المدرك حين حصول المانع
منفي فوجب الادراك وبيان بطلان التالي بالضرورة واما الحرف فقال قوم
انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في المسموع وجماعة
المتكلمين لما ذهبوا الى استحالة قيام المعاني بعضها ببعض قالوا قيام
الحرف بالصوت بل ذهبوا الى انه واحد تحت جنس الصوت قال رحمه الله الثامن الاعتماد
وهو كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات وهو اما لازم كالثقل
والخفة فان الجسم الخفيف واما مجتلب وانواعه ستة بحسب تعدد الجهات
اقول فهو ينقسم الى لازم كالثقل والخفة فان الجسم الثقيل اذا
حرفناه الى جهة فوق فيتحرك الى جهة اسفل باللزوم وكذلك الزق
المنفوخة اذا وضعناه تحت الماء فطلبه الى جهة فوق باللزوم والى
مجتلب في جهاته سبت الامام والوراء وجهة اليمين وجهة الشمال
وجهة الفوق وجهة السفل فهذه ستة ثم وهو ما اختص بجهة واحدة
اجماعا لاستلزام الاختلاف في المعلول لاختلاف العلة ومنه ما يختلف
وهو ما تعددت جهاته لكن اللازم متضاد ام لا فذهب ابو هاشم وتلامذته
الى انه غير متضاد وقال ابو علي الجبائي انه متضاد واحتج ابو هاشم بانا
بحركة ثم لعدم وجود صفة التاثير غير متضاد لان الجسم اذا رميناه
الى جهة فوق كان فيه اعتماد الى فوق بالقسر واعتماد الى السفل بالطبع
الطبع وايضا فان الجسم اذا تجاذبه شخصان وكانا متعادلين تماما تحرك
وقف ذلك الجسم فلو كان اختلاف الجهة سببا للتضاد لزم اجتماع
الضدين وهو محال قال رحمه الله وهو غير باق قولا فذهب المعتزلة الى ان
الذي يصح بقاؤه وهو اللازم لا غير واما المجتلب فلا يصح بقاؤه اذ لو بقي

لبقي معلوله

لبقي معلوله واحتجوا على الاول انه لو لم يبق في الحجر اعتماد لامتنع
منا حمل الثقيل او سهل جدا لكن التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الثقيل انما يحصل فيه اعتماد امتنع منا حمله فعلى تقدير ان
لم يحصل فيه عينا حركته لعدم المانع وبيان بطلان التالي ظاهر قال
رحمه الله التاسع التاليف وهو عرض يختص بالمحل الذي يقتضي صعوبة
تفكيك الاجزاء واكثر العقلاء احالوا وجود عرض واحد في محلين
اقول اختلف الناس في التاليف فقال ابو هاشم انه عرض يقوم بمحلين
وحجته ان بعض الاجسام يصعب تفكيكها فلا بد ان يكون له علة فتلك
العلة ليست وجوده ولا حدوثه ولا جسميته فيجب ان يكون العلة في ذلك
كونه قائما بمحلين واما ذهب الى انه لا يجوز ان يحل في اكثر من محلين
لانه لو جاز ان يحل في اكثر من محلين لجاز ان يحل في الجبل العظيم تاليف
واحد وهو محال واحاله اكثر المحققين لانه لو قام العرض الواحد بمحلين
لما تميز عن العرض الحالي بمحلين ولجاز حلول الجسم في مكانين
قال رحمه الله العاشر الفناء واثبت بعضهم للجواهر ضدا هو الفناء اذا اوجده
الله فنيت جميع الجواهر وليس في محل وهو خطا فان وجود عرض لا في
محل محال اقول ذهب بعض المتكلمين الى انه لا يجوز ان يكون العدم
بالفاعل لا بد في تحققه من طريان ضد فذلك الضد اما ان يكون
جسما للاجسام مضادا له وليس بينهما تضاد فيجب ان يكون
عرضا فذلك العرض لا يجوز ان يكون في محل لانه لو كان في محل
لا في محل فيجب ان يكون عرضا لا في محل فيسمون ذلك الضد بالفناء

في التاليف

في الفناء

بالفناء

بالفناء وذلك باطل لان العرض لا يبقى زمانين ووجود العرض لا في محل
في الحيوة
ثم قال ره الحادي عشر الحيوة وهي عرض يحل الجسم المركب على بنية مخصوصة
يصح باعتبارها على تلك الذات صحة القدرة والعلم والموت عدم الحياة
عن محل اتصف بها اقول اختلف الناس في معنى الحيوة فقال قوم من
المتكلمين ان الحيوة عرض يحل في جسم مركب على بنية مخصوصة يصح باعتبارها
على تلك صحة القدرة والعلم واحترز بقوله يحل الجسم المركب عن الجوهر
الفرد فعنده لا يصح ان يخلق الله تعالى الحيوة فيه ومنع قيامها منه واحترز بقوله
على بنية مخصوصة عن الحجر مثلا فانه جسم لكن ليس مركبا على بنية مخصوصة
والموت قيل انه عدم الحيوة عن محل اتصف بها فلا يقال للحجر انه
ميت وقال قوم ان الموت امر وجودي وهو ابو القسم البلخي واحتجوا
بقوله تعالى والله خلق الموت والحيوة والجواب ان المراد بالخلق
انما هو التقدير قاله علماء التفسير قال ره الثاني عشر القدرة
في القدرة
وهي كيفية قائمة بالذات يصح باعتبارها على تلك الذات ان تفعل
وان لا تفعل وهي متقدمة على الفعل لان الكافر مكلف بالايمان
حال كفره فلو لم يكن قادرا عليه لزم تكليف ما لا يطاق وهي متعلقة
بالضدين والعجز عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا اقول
القدرة كيفية قائمة بالذات يصح باعتبارها على تلك الذات
ان تفعل وان لا تفعل وقال قوم القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء
فحقيقتها لا في حقه تعالى وهي متقدمة على الفعل او مقارنة فيه
خلاف فقالت جماعة من المعتزلة واكثر الحكماء بالاول وقال
قوم من الحكماء واكثر الاشاعرة انها مقارنة والاول اجود لنا

على ذلك
وجهين

على ذلك وجهين الوجه الاول ان الكافر مكلف بالايمان حال كفره
ولو لم يكن متقدمة لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح الوجه الثاني ان
القدرة يصلح للضدين فان القادر يقدر على القيام والقعود والمشي
يمنة ويسرة فلو لم يكن متقدمة لزم اجتماع الضدين وهو محال احتجت
الاشاعرة بان القدرة عرض والعرض غير باق اما كون القدرة عرضا فظا
واما كون العرض لا يبقى فلان البقاء عرض ويستحيل قيام العرض بالعرض
والجواب عنه من وجهين الاول بالمنع من كون البقاء عرضا والا لزم
الدور او التسلسل لان البقاء لو كان عرضا فاما ان يكون باقيا او لا
فان كان باقيا فلا بد له من بقاء فان كان الاول لزم الدور وان كان غيره
نقلنا الكلام اليه والى بقائه ويتسلسل وان لم يكن باقيا لم يكن الذات
الباقية به باقية وهو الثاني بالمنع من استحالة قيام العرض بالعرض
وقد تقدم بيانه وهي متعلقة القدرة بالضدين قالت المعتزلة نعم وقالت
جماعة من الاشاعرة لا يجوز احتجت الاشاعرة بان القدرة على احد
الضدين غير قدرة على الاخر والجواب ان مفهوم القدرة شيء واحد وهما
مشتركان فيه وقال شيخنا المصنف ره اما ان تريد بالقدرة جميع ما يترتب
اثر المؤثر عليه فالحق انه لا يكون قادرا عليهما واما ان تريد انها صفة
باعتبارها يصح صدور الفعل فلا شك انها صالحة للضدين وهو جيد
والعجز عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا وليس امرا وجوديا
وذهبت المعتزلة اليه وقالت الاشاعرة انه امر وجودي لانهم قالوا
ليس جعل العجز عدم القدرة باولى من جعل القدرة بعدم العجز وجوا

ان عدم الاولوية ليس بسديد قال شيخنا ره اما ان يقول ان القدرة عبارة
عن سلامة الاعضاء والعجز عبارة عن آفة عارضة للاعضاء فهو ح
امر وجودي واما ان يقول انها هيئة عارضة عبارة عن الهيئة العارضة
عند سلامة الاعضاء فالعجز عدم تلك الهيئة فهو ح امر عدمي وانما قلت
عما من شانه ان يكون قادرا احترز به عن الحجر مثلا فان الحجر عديم القدرة
لكن ليس من شانه ان يكون قادرا فلا يسمى الحجر عاجزا قال ره الثالث
في الاعتقاد
في الاعتقاد فاما ان يكون جازما مطابقا ثابتا فهو العلم وان لم
يكن ثابتا فهو اعتقاد المقلد وان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب اقول
الاعتقاد من الامور المستغنية عن التعريف وهو ينقسم الى الاعتقاد المجزوم
به والى غير مجزوم به فالاول اما ان يكون مطابقا في نفس الامر
اولا والاول اما ان يكون ثابتا اولا فان اجتمع الامور الثلثة
اعني الجزم والمطابقة والثبات فهو العلم وان لم يكن جازما بل مطابقا
ثابتا فهو الظن الصادق وان لم يكن جازما ثابتا فهو اعتقاد الجا
في العلم
هل وان لم يكن ثابتا بل مطابقا فهو اعتقاد المقلد قال ره
والعلم اما ان يكون ضروريا او كسبيا والضروريات ست الاوليات
وهي القضايا التي يكفي في الحكم بها تصور طرفيها كالحكم بان
الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية
اقول العلم ينقسم الى قسمين ضروري وكسبي فالضروري ينقسم الى
ستة اقسام اوليات ومحسوسات ومجربات وحدسيات

ومتواترات

فطريات

ومتواترات وقضايا قياساتها معها وهذه الستة تحصل بفعل الله
عند الاستعداد الحاصل من الحواس والكسبي شيء واحد وهو يحصل من
فعله عند الاستعداد المستفاد من العلوم الضرورية الاول من الاقسام
الستة الاوليات وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كا
الحكم بان الكل اعظم من الجزء فان من تصور الكل وتصور الجزء و
تصور اعظمية عرف بالضرورة ان الكل اعظم من الجزء كالحكم على
الاشياء المتساوية لشيء واحد بانها متساوية فان من تصور
في المحسوسات
امور ثلاثة مثلا او اربعة تصورها وتساويها لشيء اخر عرف بالضرورة
ان هذه الامور متساوية في انفسها قال ره والمحسوسات وهي التي
يحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة والشمس
مشرقة او الباطن كالجوع والشبع اقول هذا هو القسم الثاني من
بها
الاقسام الستة وهو قسم المحسوسات وهي قضايا يحكم بها العقل
بمعاونة الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة والشمس مشرقة والثلج
في المجربات
باردة واما الحس الباطن كالجوع والشبع وغير ذلك قال ره
والمجربات وهي قضايا التي يحكم بها العقل بتكرار المشاهدة
كالحكم بان [illegible] السقمونيا مسهل اقول هذا هو القسم الثالث
من الاقسام الستة وهو التجربية والمجربات قضايا يحكم بها
العقل بتكرار المشاهدة كالحكم بان السقمونيا مسهل وينضم الى
امرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو انه لو كان الوقوع
على سبيل الاتفاق لم يكن دائميا ولا اكثريا والفارق بين هذه

في الحدسيات

وبقي الاستقراء وهذا القياس قال رهـ والحدسيات وهي قضايا يحكم بها
العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم بان نور القمر
مستفاد من نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير اوضاعه
اقول هذا هو القسم الرابع من اقسام الضروريات وهو الحدسيات
وهي قضايا يحكم بها العقل لحدس قوي من النفس يزول معه الشك والحدس
هو قوة في النفس يكون النفس بها مستعدة لاكتساب المطالب بسرعة
كحكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا وجدنا نور القمر تارة يزيد
وتارة ينقص عند قربها منه وبعدها ليلة المقابلة يكون نوره اتم
وليلة المقارنة يكون اقل فعرفنا ان نوره مستفاد منها والفرق
بين الحكم الحدسي والحكم التجربي هو ان الاول معلوم السببية والماهية
والثاني معلوم السببية لا غير قال رهـ والمتواترات وهي قضايا

في المتواترات

يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار بها بحيث تامن النفس المواطاة
على الكذب كالحكم بوجود النبي صـ ووجود مكة وليس لليقين عدد
مخصوص اقول هذا هو القسم الخامس من اقسام الضروريات
وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار بها كحكمنا بوجود
النبي صـ ووجود مكة والبلاد التي لم نرها لان الاخبار تكاثرت
بوجودها فحكم العقل بصحته ولا بد في المتواترات تامن النفس
المواطاة في ذلك الخبر على الكذب فانا لو اخبرنا الف مخبر ولم نامن
تواطؤهم على الكذب لم يحصل عندنا جزم وهل يشترط في حصول
اليقين بالتواتر عدد مخصوص وفيه الاقوال قوم يشترط وهو

خطأ لان اليقين القاضي بكون الخبر متواترا فمع حصول اليقين
يكون الخبر متواترا ومع عدمه يكون غير متواتر قال رهـ والقضايا
التي قياساتها معها وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل وسط لا ينفك
الذهن عنه كالحكم بان الاثنين نصف الاربعة لانه عدد انقسمت

في القضايا التي قياساتها معها

الاربعة اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد اقول هذا هو
تمام الاقسام الستة وهي القضايا التي قياساتها معها اي التي
يحكم بها العقل لاجل وسط في مبدء الفطرة كالحكم بان الاثنين
نصف الاربعة لانه عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه
وكل عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه فهو نصف الاربعة

في حد العلم

قال رهـ والعلم لا يحد لانه من الصفات الوجدانية اقول اختلف
الناس في تحديد العلم فقال قوم انه غني عن التعريف لظهوره وقال
قوم انه يحتاج الى الحد فحده قوم بالمعرفة وهو اضعف من بيت
العنكبوت اذ المعرفة والعلم لفظان مترادفان على معنى واحد
وهذا كالتعريف الخمر هو العقار وفي حد الاسد هو الليث وقال
قوم انه ما يكون الذات به عالمة وهذا اضعف من الاول
لتجرده عن الافادة وقال قوم من الحكماء انه حصول صورة
الشيء في العقل والاعتراض بالحجر المتصف بالسواد ضعيف
للتقييد بالعقل يخرج من هذا المعدوم لانه ليس له صورة
وقال قوم انه ضروري لانه لو حد لزم الدور لان ما عدا العلم لا ينكشف
الا بالعلم فلو انكشف العلم بما عداه لزم الدور اعترض بان

بان المقصود في حد العلم هو العلم بالعلم هو وما عدا العلم
ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم والاولى ان نقول انه ضروري
التصور كالفرح والغضب والجوع والشبع وهو اختيار شيخنا
الاعظم المصنف ره قال ره وهل هو صورة متساوية للمعلوم
في العالم او اضافة بين العالم والمعلوم فيه خلاف والاقرب
عندي انه صفة يلزمها الاضافة الى المعلوم ولا يصح اضافته
الى الموجود كذا يصح اضافته الى المعدوم فانا نعلم طلوع الشمس
غدا من المشرق وهو معدوم الان اقول ذهب قوم الى ان
العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فان العالم بزيد
يحصل في ذهنه صورة مساوية لزيد وقد مضى هذا البحث والاعتراض
عليه وقال قوم انه اضافة بين العالم والمعلوم كالابوة
مثلا اعترض عليه بالعالم بنفسه فان العالم بنفسه لا يكون
عالما على هذا القول لافتقار الاضافة الى المتضايفين و
الاعتذار عنه بان الذات من حيث كونها عالمة مغايرة لها من
حيث كونها معلومة ضعيف اذ المغايرة تتوقف على ثبوت
العلم فلو توقف العلم على المغايرة دار وقال قوم
انه صفة يلزمها الاضافة الى المعلوم وهو اختيار شيخنا
المصنف ويجوز اضافة العلم الى المعدوم كاضافته الى
الموجود فانا نعلم ان الشمس تخرج غدا من المشرق وهو المعدوم
الان قال ره الرابع عشر وهو ترجيح اعتقاد احد الطرفين في الظن
ترجيحا غير مانع من النقيض فان كان مطابقا فهو ظن صادق

والا فهو كاذب

والا فهو كاذب اقول لما فرغ من البحث في اقسام العلم شرع في
البحث عن الظن فنقول الظن ترجيح اعتقاد احد الطرفين ترجيحا
غير مانع من النقيض فقولنا ترجيح جنس يشمل ترجيح الاعتقاد وغيره
وقولنا احد الطرفين من اللوازم فان الترجيح لا بد وان يكون
لاحد الطرفين على الاخر وقولنا ترجيحا غير مانع من النقيض ثم
هذا الظن ان كان مطابقا لما في نفس الامر سمي ظنا صادقا وان
لم يكن مطابقا لما في نفس الامر سمي ظنا كاذبا قال ره الخامس عشر النظر في النظر
وهو ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى امر اخر اقول اختلف الناس
في ماهية النظر فقال ابو الحسين البصري ان النظر ترتيب علوم او ظنون
بحسب العقل ليتوصل بها الى علم او ظن وقال فخر الدين الرازي انه
عبارة عن علوم اربعة العلم بصحة المقدمات والعلم بصحة ترتيبها
والعلم بلزوم اللازم عنها والعلم بان كل ما لزم عن الحق فهو حق
وكلاهما ضعيفان اما الاول فوجه ضعفه انه اتى بلفظ او وهو يقتضي
الترديد واما الثاني فلانه قد اخذ ما هو واجب الحصول عن المقدمتين
المرتبتين ترتيبا مخصوصا وجعله جزء النظر ويلزم منه الدور والاولى
في هذا الباب قول شيخنا المصنف ره اذ هو مشتمل على العلل الاربع المادية
وهي الامور والصورية وهي الترتيب والغائية وهي قوله ليتوصل والفاعلية
وهي ضمني في قوله ليتوصل فقولنا ترتيب يشمل الترتيب الذهني والخارجي و
قولنا امور اعم من ان يكون تصورية او تصديقية وقولنا ذهنية يفصل
عن الترتيب الخارجي وقولنا ليتوصل بها الى امر اخر فصل ثان يخرج عن

ترتيب الامور الذهنية التي لا يتوصل بها الى امر اخر كالمتفكر فيها والفائدة
فقولنا الى امر اخر اعم من ان يكون علما او ظنا قال رح فان صحت المقدمتان
والترتيب فالنظر صحيح والا ففاسد ثم المقدمتان ان كانتا علميتين
فالنتيجة علمية والا فظنية اقول مقدمتا النظر ان كانتا صحيحتين
فكانتا مرتبتين ترتيبا صحيحا كان النظر صحيحا كقولنا العالم متغير
وكل متغير محدث فالعالم محدث وان فسدتا او فسدت احديهما كان
النظر فاسدا اتفاقا وهل يستلزم فساد النظر الجهل فيه خلاف فذهب
جماعة من المعتزلة نعم وقالت الاشاعرة وجماعة من المعتزلة انه لا يستلزم
احتجت الفرقة الاولى بان من اعتقد قدم العالم ثم اعتقد ان كل قديم
مستغن عن المؤثر لزمه ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل واحتج
الاشاعرة وجمهور المعتزلة بانه لو استلزم الجهل لكان الناظر في
شبهة المبطل جاهلا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان عند حصول الاسباب وتكامل الشروط يحصل المسبب
والثاني باطل فكذا الاول وفيه الوجه ان يقال فساد النظر اما ان
يكون من قبل المادة او من قبل الصورة فان كان من قبل المادة
كان جهلا كمن يعتقد ان العالم قديم وان كل قديم مستغن عن
المؤثر فانه يستلزم اعتقاد ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل
وليس بجيد مطلقا فانه يمكن فساده من قبل المادة ولا يكون جهلا
كقولنا كل انسان حجر وكل حجر ناطق ينتج كل انسان ناطق
وليس بجهل وان كان من قبل الصورة لم يستلزم الجهل وهو ظاهر وهذا
مذهب الشيخ المصنف رح ثم المقدمتان اما ان تكونا علميتين او ظنيتين

او احدهما علمية

او احدهما علمية والاخرى ظنية فان كانتا علميتين كانت النتيجة علمية
كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث فالعالم محدث وان كانتا ظنيتين
كانت نتيجتهما ظنية كقولنا اظن ان في السماء غيما رطبا واظن ان كلما كان
في السماء غيم رطب نزل المطر فانه ينتج الظن بنزول المطر وان كانت احديهما
علمية والاخرى ظنية كانت النتيجة ظنية ايضا كمن يعلم ان بغلة القاضي
واقفة على باب الحمام وكان القاضي في الحمام فانه ينتج الظن بكون القاضي
في الحمام قال رح والنظر الصحيح يفيد العلم لان من علم ان العالم حادث
وان كل حادث مفتقر الى المؤثر علم ان العالم مفتقر الى المؤثر اقول اختلف
الناس في ان النظر الصحيح هل يؤدي الى العلم ام لا فعند قوم انه يؤدي الى
العلم وقال السمنية انه لا يؤدي الى العلم والاول هو الحق لوجهين
الوجه الاول ان جميع العقلاء يلتجئوا اليه عند التباس الامور عليهم
من غير توقف فلولا انهم عالمون بان ذلك يؤدي الى العلم لما وقع
ذلك منهم على وتيرة واحدة فضلا عن سلف الوجه الثاني ان من
تصور حقيقة النظر التي حددناها علم بالضرورة اداؤه الى
العلم لان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث علم بالضرورة
ان العالم محدث واحتجاج السمنية بان العلم بان النظر يؤدي
الى العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا لزم
اشتراك جميع العقلاء فيه وان كان نظريا لزم التسلسل ضعيف
بالمعارضة وبمنع اشتراك جميع العقلاء في سائر الضروريات اذ
قد يختلف فيها عند خفاء تصور احد الطرفين قال رح
احتج من انكر افادته للعلم بان المطلوب ان كان معلوما

في ان النظر الصحيح يفيد العلم ام لا

استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل وان كان جاهلا استحال طلبه
لان ما لا يعلم لا يطلب اقول هذه حجة ثانية لمن انكر افادة النظر للعلم
وقد ثبت حجتهم الاولى فيما تقدم وثبت ضعفها وتقرير هذه ان نقول
الناظر في طلب امر من الامور اما ان يكون عالما به او جاهلا فان كان
عالما به كان طلبه محالا لانه يستلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان
كان جاهلا كان طلبه محالا لان المجهول غير معلوم وغير المعلوم
لا يتوجه النفس الى طلبه فكان طلبه محالا قال ره والجواب انه
معلوم من وجه دون وجه اقول هذا جواب عن حجتهم التي قررناها
وتقريره ان المطلوب ليس معلوما من كل وجه ولا مجهولا من كل وجه
بل هو معلوم من وجه ومجهول من وجه اخر قال ره وليس المطلوب
هو الوجهين حتى يرد الاشكال بل الماهية المتصفة بالوجهين
اقول هذا جواب عن سؤال مقدر على قولنا معلوم من وجه دون
وجه وتقريره ان يكون الوجه المعلوم يستحيل طلبه لاستحالة تحصيل
الحاصل والوجه المجهول يستحيل طلبه لاستحالة طلب ما لا يعلم والجواب
عنه ما ذكره المصنف وهو ان ليس مطلوبنا بالنظر الوجه المعلوم
ولا المجهول بل مطلوبنا الماهية المتصفة بالوجهين قال ره
والنظر واجب لان معرفة الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف
ولا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا
لخرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا او لزم تكليف ما لا يطاق
والقسمان باطلان اقول اختلف الناس في وجوب النظر
فقالت الحشوية وهم القائلون بجواز الخطاء على الانبياء ع
ان النظر غير واجب وخالفهم في ذلك اكثر الناس وقالوا

في ان النظر واجب

انه واجب وهو

انه واجب وهو الحق لوجهين الاول انه دافع للخوف الحاصل من اختلاف
الناس ودفع الخوف واجب بالضرورة ولا يتم الا بالنظر اذ بترك
النظر حصل الخوف فاذا نظر زال ذلك الخوف وما لا يتم الواجب المطلق
الا به يكون واجبا والا لزم اما خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا او
تكليف ما لا يطاق وهما محالان الوجه الثاني ان معرفة الله واجبة
لكونها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ايضا ولا يتم الا بالنظر
لان العلم اما ضروري وهو ما لا يحتاج في تصوره الى طلب وكسب او نظري
وهو ما يحتاج في تصوره الى طلب وكسب ومعرفة الله تعالى ليست ضرورية
فيتعين ان يكون نظرية فوجب النظر في معرفة الله تعالى والا لزم ما قلنا
اولا لا يقال في الوجه الاول لا نسلم ان النظر دافع للخوف فانه
كما يخاف من ترك النظر كذا يخاف من فعله فان الناظر قد يخطر له انه
ملك لغيره فمتى نظر كان تصرفا في مال الغير بغير اذنه وهو قبيح لانا
نقول قد رأينا ان العقلاء يلتجئون الى النظر عند خوفهم وتحيرهم
ولم يخطر لهم ذلك فان قيل الوجه الثاني لا نسلم ان معرفة الله تعالى
واجبة وذلك لوجهين الوجه الاول انا [illegible] عرضنا من دين
النبي صلعم انه كان يأتيه الاعرابي فيأمره بقول اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله من غير ان يأمره بالمعرفة التي يتوقف
على نظر دقيق وكان اذا شهد الشهادتين حكم باسلامه الثاني
ان معرفة الله تعالى لو كانت واجبة فاما على العارف او على غير العارف
فان كان على العارف فلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان
على غير العارف فلزم تكليف ما لا يطاق اذ معرفة الواجب متوقفة

على معرفة الموجب قلنا الجواب عن الاول انه ممنوع فان النبي صلعم كان
يا حر الاعرابي بالاسلام والحكم بالاسلام لا يدل على انه لم يوجب النظر
فان الحكم بالاسلام غير الحكم بالايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ومع ان الله تعالى اوجبه في
كتابه العزيز بقوله تعالى قل انظروا وايضا فلم لا يجوز ان يكون النبي صلعم
عرف منهم انهم عارفون بالله ولكنهم لا يمكنهم التعبير عن تلك المعرفة
وعن الثاني انه ممنوع ايضا فان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة
الموجب فان العاقل يجد في نفسه وجوب دفع الضرر وان لم يعرف الله
تعالى من الدافعة قال رح في وجوبه عقلا لانه لو وجب بالسمع لزم افحام الانبياء
ش اقول قالت الاشاعرة والنظر واجب سمعا وقال باقي المتكلمين انه
واجب عقلا وهو الحق لوجهين الوجه الاول انه لو وجب بالسمع للزم
افحام الانبياء والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النبي صلعم
اذا جاء الى المكلف وقال انا رسول الله اليك اتبعني فيقول انا لا
اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا اذا نظرت ولا يجب
علي النظر الا بقولك وقولك الان ليس بصدق عندي فينقطع النبي صلعم
واما بطلان الثاني فبالاجماع قال رح والقصد اليه اول الواجبات
او المعرفة بالله وحصول العلم عقيب النظر على اللزوم لا العادة للعلم
ضروري كما في غيره من الاسباب خلافا للاشعرية اقول هذا البحث يشتمل
على مسئلتين المسئلة الاولى في ان القصد الى النظر هو اول الواجبات
وذهب جماعة من المعتزلة الى ان نفس النظر هو اول الواجبات واختار امام

في ان وجوب النظر عقلي

في القصد الى النظر

الحرمين ان القصد

الحرمين ان القصد اليه اول الواجبات والتحقيق ان يق ان عنى بالاولية النظر
من حيث اداؤه الى معرفة الله تعالى كان اول الواجبات وان عنى بالاولية ذاته
كان المعرفة هي اول الواجبات ولهذا قال المصنف او المعرفة لانه اعتبر هذا التفصيل
المسئلة الثانية في ان حصول العلم عقيب النظر هل هو على سبيل اللزوم
او على سبيل التولد او على سبيل العادة فالقاضي ابو بكر وامام الحرمين
ذهبا الى الاول وقالت المعتزلة بالثاني والاشاعرة بالثالث
اما حجة من قال باللزوم فلانهم قالوا انا كلما نظرنا حصل العلم ولا ينفك
عنه فكان لازما واما حجة المعتزلة فتقريرها انهم قالوا يجب حصول العلم
عقيب النظر الصحيح لانا متى نظرنا نظرا صحيحا حصل لنا علم عند ذلك النظر
ومتى لم ننظر لم يحصل لنا علم والوجدان يشهد بل يدل على ان العلم يكثر بكثرة النظر
ويقل بقلته قياسا على غيره من الاسباب والمسببات وهذه الحجة ضعيفة
لانها لا تدل على مذهب القاضي وامام الحرمين وقد اختار شيخنا المص
حصوله لازما كما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين قال رح والدليل
الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وهو قد يكون عقليا محضا وقد يتركب
من العقلي والنقلي ولا يتركب من النقليات المحضة اقول للدليل معنيان
لغوي وعرفي فاللغوي المرشد ويق المرشد لثلثة اشياء للذاكر كالذاكر
الدليل فانه يق له مرشد والناصب كمن ينصب علامة على الطريق لتعرف
ونفس الدليل ويق له مرشد ايضا على جهة الارشاد فان نفس الدليل يق
انه مرشد واما معناه العرفي فقال قوم انه هو الذي يلزم من العلم به
العلم بشيء اخر وهو اختيار شيخنا المص وقال قوم انه قول مؤلف من

في بيان معنى الدليل

قضايا يقينية يلزم عنه لذاته شيء اخر فقولنا قول جنس يصدق على القضية
والقضايا وقولنا مؤلف من قضايا احترز به عن القضايا الظنية وقولنا
يلزم عنه احترزنا به عن القياس في عرف الفقهاء فانه في الحقيقة لا يلزم
عنه شيء اصلا وقولنا لذاته احترزنا به عما يلزم لا لذاته كما يقال
الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت فيكون الدرة
في البيت لا لذاته بل لمقدمة اخرى وهو ان الدرة في شيء وذلك الشيء في البيت
وزيد بالقضايا ما زاد على القضية الواحدة واحترز عن الاول بكون
القضية الواحدة دليلا لان القضية الواحدة يلزم من العلم بصدقها
العلم بكذب نقيضها وصدق عكسها كقولنا كل انسان حيوان
فنقيضها كاذب وهو قولنا بعض الحيوان انسان ثم الدليل اما ان
يكون مركبا من الامور العقلية كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث فالعالم
محدث وهذا دليل مركب من امرين عقليين واما ان يكون مركبا من العقل
والنقل كقولنا قال النبي صلعم كذا وكذا وقول النبي صلعم صدق ينتج ان
هذا القول صدق فهذا دليل مركب من امرين احدهما عقلي وهو قول
النبي صدق والثاني نقلي وهو قولنا قال النبي صلعم كذا وكذا ولا يتركب
من النقليات المحضة لان من جملتها كون النبي صلعم صادقا وهذه مقدمة
عقلية قال رحمه الله السادس عشر الارادة والكراهة وهما كيفيتان نفسانيتان — في الارادة والكراهة
ترجحان الفعل او الترك وهل هما زائدتان على العلم ام لا فيه خلاف
والحق الزيادة في حقنا لا في حقه تعالى وارادة الشيء يستلزم كراهة
ضده لا نفسها اقول الارادة كيفية حاصلة في النفس ترجح الفعل

والكراهة كيفية

والكراهة كيفية حاصلة في النفس ترجح الترك وهل هما زائدتان على الاعتقاد
بصلاحية الفعل او الترك ام لا فيه خلاف فقال قوم انهما زائدتان
في حق الله تعالى وفي حقنا وقال قوم انهما زائدتان في حقنا لا في حقه تعالى
والحق الثاني اما انه تعالى لو كان مريدا بارادة زائدة على علمه لكانت تلك
اما ان يكون ذاته او صادرة عنه بارادة اخرى والاول يستلزم اجتماع
النقيضين والثاني يستلزم التسلسل وكلاهما باطلان اما انهما
كانت زائدة في حقنا لانه لا يستحيل ذلك علينا فانا نعلم ثم نريد والارادة
للشيء مستلزم لكراهة الضد لا نفس كراهة الضد لاستحالة كون الشيء عين
ضده فان الارادة والكراهة متضادان قال رحمه الله السابع عشر الشهوة — في الشهوة والنفرة
والنفرة وهما كيفيتان نفسانيتان مغايرتان للارادة والكراهة فانا
نريد شرب الدواء وقت الحاجة ولا نشتهيه ونشتهي الملاذ المحرمة ولا نريدها
اقول الشهوة كيفية نفسانية مضادة للنفرة ومغايرة للارادة
فانا نشتهي الملاذ المحرمة كجماع الزنا ولا نريده لان فيه مفسدة وهي العقاب
ونريد شرب الدواء ولا نشتهيه والنفرة كيفية نفسانية ايضا مضادة
للشهوة ومغايرة للكراهة فانا ننفر عن شرب الدواء لعدم استلذاذه
ولا نكرهه بل نريده ونكره الملاذ المحرمة ولا ننفر عنها قال رحمه الله الثامن
عشر الالم واللذة وهما كيفيتان وجدانيتان فاللذة ادراك الملائم — في الالم واللذة
والالم ادراك المنافي وسبب الالم تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف اقول الذي ذكره الاوائل في تعريفهما هو ما ذكره المصنف وهو
ان الالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم ونقل عن محمد بن زكريا

العيان اللذة عود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها والبرء بحيث لان
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا نلتذ بمشاهدة صورة لم نكن
راناها والاخر يجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الم الشوق وسبب الالم اما
تفرق الاتصال كقطع عضو من الاعضاء واما سوء المزاج المختلف كالحمى
فمثلا فان سبب الم سوء المزاج وانما قال المختلف احترز به عن المتفق
فانه لا يحصل الم كالسل قال رحمه الله التاسع عشر الادراك وهو زائد
على العلم فانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس
لها الزيادة راجعة الى الاثر الحاسة وعدمه ام الى امر مغاير فيه خلاف
اقول الادراك معلوم ضرورة وهو مغاير لجميع الاعراض من القدرة
والارادة وغيرها اتفاقا اما مغايرته للعلم فقد نازع فيه قوم
فاما الاشاعرة فقد قالوا الادراك زائد على العلم وهو
الحق لانا نجد بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا فرقا ضروريا وكذا
بين تغميض عيننا وفتحها فيما هو معلوم فانه عند فتح عيننا في شيء
معلوم لنا قبل الفتح لا بد ان يحصل امر زائد على العلم ثم هذا الامر الزائد
هو راجع الى تاثر الحاسة او الى امر ما من غير تاثر الحاسة
فيه خلاف فقالت جماعة من المعتزلة ان ذلك راجع الى تاثر الحاسة
ومنعه قوم قال فخر الدين الرازي يلزمهم بيان ان الله تعالى سميع بصير
والادراك جنس تحته انواع خمسة وهي الابصار والسماع واللمس
والشم والذوق قال رحمه الله وانواعه خمسة الاول الابصار قيل انه يحصل
بخروج شعاع من العين نحو المرئي ويتصل به فيحصل الرؤية وقيل انه

ينطبع في العين

في الادراك

في انواع الادراك

ينطبع في العين صورة المرئي وكلاهما باطلان اما الاول فلان
الشعاع ان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال وان كان جسما
استحال ان يخرج من العين جسم يتصل بنصف كرة العالم مع صغر العين
اما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير اقول قد عرفنا ان
الادراك جنس تحته خمسة انواع احدها الابصار وفي كيفيته خلاف
فقال قوم من الفلاسفة وجماعة من المعتزلة انه يحصل بخروج شعاع
من العين نحو المرئي فيحصل الرؤية وقد ابطله المصنف فقال ذلك
الشعاع اما ان يكون جسما او عرضا فان كان جسما فهو محال لاستحالة
خروج جسم من العين يتصل بنصف كرة العالم ويتصل بكرة الثوابت
وان كان عرضا استحال انتقاله وايضا الشعاع الخارج عن العين
اذا انتقل فلا بد له من زمان اذ الحركة لا بد لها من زمان وقال قوم
انه يحصل بانطباع صورة المرئي في العين وهم ارسطو واتباعه
وقد ابطله شيخنا المطهر رحمه الله فقال انه يستحيل انطباع العظيم في الصغير
قال رحمه الله والحق ما اخترناه في نهاية المرام وهو ان الله تعالى جعل
للنفس قوة ادراك المرئي عند مقابلة الحدقة السليمة له مع تكامل
الشرائط العشرة وهي سلامة الحدقة وكثافة المبصر وعدم القرب
والبعد المفرطين والمقابلة او حكمها ووقوع الضوء على المرئي
وكونه غير مفرط وعدم الحجاب والقصد للابصار وتوسط الشفاف
وعند اجتماع هذه الشرائط يجب الرؤية اقول ذهب شيخنا المعز
الى ان الابصار لا يحصل بما ذكرناه من الانطباع والشعاع واختار

في شرائط الابصار

قوله ثالثها وهو ان الله تعالى جعل للنفس قوة ادراك المرئي اذا قوبلت الحدقة
السليمة وتكاملت شروط عشرة الاول سلامة الحدقة فان الاعمى لا يبصر
الثاني كثافة المبصر بفتح الصاد اي غير المعجمة بمعنى ان يكون ضوءا او لونا
الثالث والرابع عدم القرب والبعد المفرطين فان من ينظر الى شيء
بينه وبين عينه فرسخ لا يبصره وكذلك اذا وضع المبصر عند عينه على
صفاتها فانه لا يبصره الخامس المقابلة او حكمها فاذا لم يقابل المبصر لا
يبصر كمن يكون وراءه شيء فانه لا يبصره لعدم المقابلة وانما قال او
حكمها لان الناظر في المرآة يبصر ما خلفه السادس وقوع الضوء على
المبصر فان الذي لا يقع عليه الضوء لا يبصر كمن يكون في موضع مظلم
السابع كون الضوء غير مفرط فان الناظر الى عين الشمس لا يبصر لان
الضوء مفرط الثامن عدم الحجاب فان ما يكون خلف جدار لا يبصر
التاسع التعمد للابصار فان من حصلت له هذه الشرائط ولم يتعمد
للابصار لا يبصر العاشر توسط الشفاف ومع تكامل هذه الشرائط
العشرة هل يجب الرؤية ام لا فيه خلاف قالت الاشاعرة انها لا تجب
وقالت المعتزلة وجماعة من انها تجب وهو الحق لانها لو لم تجب
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال والات وعند ذلك ولم نرها وهو باطل
بالضرورة احتجت الاشاعرة بان الجسم الكبير اذا كان بعيدا فانا
نراه صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض الاجزاء دون البعض مع
استواء جميع تلك الاجزاء في كون شرائطها موجودة والجواب
المنع فانا نرى بعض الاجزاء دون البعض وانما نرى جميع الاجزاء

والصغر انما هو

شعة
والصغر انما هو باعتبار صغر زاوية الشعاع لبعد الخطي او لتفرقها الا
فلا يحصل الادراك التام والشعاع على هيئة المخروط مصمت قاعدته
على سطح القابل للشعاع وراسه عند ذي الشعاع ثم قابل الشعاع اذا
كان صقيلا انعكس الشعاع من ذلك السطح الصقيل الى محاذيه
كالمرآة فان الشخص اذا نظر فيها فانه يبصر نفسه وغيره اذا كان محاذيا في السماع
بها وذلك انما هو بانعكاس الشعاع الى ما يحاذي المرئي قال ره
والسماع وهو يحصل من تموج الهواء الصادر عن قلع او قرع الى ان يصل
ذلك التموج الى سطح الصماخ وليس شرطا للسماع من وراء الجدار على
الهيئة اقول هذا النوع الثاني من انواع الادراك وهو يحصل من تموج
الهواء الصادر اما من قلع كقلع الخشبة بعضها من بعض واما من
قرع كضرب العصا على الحجر مثلا الى ان يصل ذلك التموج الى سطح الصما
فاذا ثبت هذا فاعلم ان القلع او القرع اذا حدثا حصل منهما
هواء متموج ثم ذلك التموج يدفع هواء اخر وذلك الاخر كذا
الى ان يصل الى سطح الصماخ ولا يشترط في الادراك ان ذلك
التموج يصل الى سطح الصماخ لسماع الصوت على هيئته من وراء في الشم
الجدار قال ره والشم وهو يحصل بتكيف الهواء برائحة ذي الرائحة
ووصوله الى الخيشوم اقول هذا النوع الثالث من انواع الادراك
ولم يوضع للمشمومات اسم كما وضع لغيرها بل اما من جهة المخالفة
كما يقال رائحة طيبة او منتنة او من جهة المجهل كما يقال رائحة المسك
وقد تقدم هذا البحث ثم هذه المشمومات تحصل عند تكيف الهواء

برائحة مالرائحة كالمسك وما شابهه ووصولها الى الخيشوم وقال
قوم انه ينفصل عن المشموم اجزاء لطيفة ويتصل بالهواء فيحصل الشم
عند وصولها الى الخيشوم والاول اقرب لانه لو كان كذلك لكان الشيء
ذو الرائحة اذا بقيت لم يبق منه شيء اصلا وهو ظاهر البطلان
قال ره واللمس وهو ~~من انواع~~ انفع الادراكات اذ باعتباره يحفظ (في اللمس)
الحيوان مراجعة المنافي في الحي فانه لما كان مركبا من العناصر الاربعة
كان حفظه ببقائها مع الاعتدال وخسارة بخروجها عنه ووهبه الله
منه قوة سارية فيه اجمع هي اللمس يدرك بها ما ينافيه فيبعد عنه اما
باقي القوى فانها جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع و
لهذا كان اللمس انفع الادراكات واقول هذا هو النوع الرابع
من انواع الادراكات لما كان كل حيوان مركبا من العناصر الاربع
كان حفظه ببقائها مع الاعتدال الخاص به وخروجها عن الاعتدال
وكان لا يعرف المنافي من غيره وهبه الله تعالى قوة سارية فيه اجمع هي
اللمس يدرك بها المنافي فيبعد عنه فكان هو دافعا للضرر وغيره
من الادراكات جالب للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع و
كان اللمس انفع الادراكات قال ره والذوق وهو يحصل بانفعال (في الذوق)
الرطوبة اللعابية المتصلة باللسان بطعم ذي الطعم اقول هذا
هو النوع الخامس من انواع الادراكات وهو يحصل بانفعال
الرطوبة اللعابية التي في الفم المتصلة باللسان بطعم ذي الطعم
وقد يخفى في بعض الطعوم وقيل انما يحصل بانفصال اجزاء ذي

الطعم وغوصها في اللسان وهو محتمل قال ره البحث الرابع في احكام (في احكام عامة للاعراض)
عامة للاعراض من الاعراض يستحيل عليها الانتقال لانه عبارة عن الحصول
في حيز بعد ان كان في آخر وهو لا يعقل في الاعراض ولا يجوز انتقالها
من محل الى محل آخر لان العرض مفتقر في تشخصه الى محل مخصوص يقوم به ولا
لما احتاج اليه لاستغنائه في وجوده بفاعله وفي تشخصه بغير المحل واذا افتقر
في تشخصه الى المحل استحال انتقاله عنه اقول لما فرغ من البحث عن احكام
الاعراض الخاصة وهي التي تختص بالاعراض المتقدمة لا غير شرع في
البحث عن احكام الاعراض العامة التي لا تختص ببعض الاعراض
دون بعض فمنها انه يستحيل عليها الانتقال واتفق عليه الحكماء الاوائل
والمتكلمون وذلك لان الانتقال عبارة عن الحصول في مكان بعد ان كان
في مكان اول فماهية الانتقال يستدعي كون المنتقل متحيزا والعرض
غير متحيز ولذلك لا يجوز انتقاله من محل الى محل لان العرض مفتقر في وجوده
الى محل مخصوص يقوم فيه لانه لو لم يفتقر الى محل مخصوص يقوم فيه لما حل
في ذلك المحل لان العرض مستغن في وجوده بفاعله وفي تشخصه بغير
المحل فح لا يقوم فيه وهو باطل واذا افتقر في تشخصه الى المحل استحال
انتقاله عنه وفيه نظر قال ره ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة (في قيام العرض بالعرض)
القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري اقول اختلف
الناس في جواز قيام العرض بالعرض فذهب الاوائل من الحكماء الى جوازه
واختاره شيخنا دام ظله وذهب فريق من المتكلمين الى استحالته

واحتج الاولون بان السرعة قائمة بالحركة وكذا البطوء وهما عرضان
والحركة عرض فقد قام العرض بمثله واحتج من انكر جوازه بانه لا بد
من الانتهاء الى الجوهر فيكون الجميع في حيز الجوهر تبعا للجوهر والجواب
انا نسلم انه لا بد من الانتهاء الى الجوهر لكن قوله يكون الجميع في
حيز الجوهر ان اراد به ان العرضين قاما بالجوهر من غير ان يقوم
احدهما بالاخر فهو ممنوع وان اراد ان احدهما حصل في الاخر
وذلك الاخر حصل في الجوهر فهو مسلم والنزاع انما وقع في هذا
والحجة غير كافية في نفي ما نقلناه قال (ره) ولا يستبعد علينا البقاء
فان الحس كما يحكم ببقاء الاجسام كذلك يحكم ببقاء الاعراض القارة
كالسواد والبياض وخلاف الاشعرية ضعيف اقول اختلف
الناس في بقاء الاعراض فاحاله الاشعرية وجوزه جمهور المعتزلة
وهو الحق لنا ان الاعراض ممكنة الوجود في الزمان الاول فتكون
ممكنة الوجود في الزمان الثاني وايضا فان الحس يحكم ببقاء
الاعراض القارة كما هو حاكم ببقاء الاجسام وانما قال القارة احترازا
عن غير القارة كالكلام وغيره واما ابو الحسين فعلم انها باقية
بالضرورة واحتجت الاشاعرة بان البقاء عرض فلو كان باقيا
لزم قيام العرض بالعرض ولانها لو كانت باقية استحال عدمها
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان عدمها اما ان
يكون مستندا الى الذات او الى وجود الضد او الى فقدان الشرط
او الى الفاعل المختار والكل باطل اما الاول فلاستحالة كون
الممكن لذاته ممتنعا لذاته واما الثاني فلان طريان الضد مشروط

في بقاء الاعراض

بعدمه واما الثالث

بعدمه واما الثالث فلان الشرط هو الجوهر موجود واما الرابع فلان
المختار عند الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه امر او لم يكن فان كان
قد صدر عنه امر وتأثيره في تحصيل امر وجودي وهو ينافي الاعدام وان
لم يصدر عنه امر لزم منه ان المختار لا يصدر عنه اثره وهو محال والجواب
عن الاول بالمنع من استحالة قيام العرض بالعرض وانما هو جائز وقد
مضى تحقيقه وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون العدم مستندا الى الذات
قالوا يلزم ان يكون ممكن الوجود لذاته ممتنعا لذاته قلنا امكان
البقاء مغاير لامكان الوجود المطلق والثاني ثابت دون الاول مع انه لا يلزم
استحالة الممكن وعن الثالث لم لا يجوز ان يكون العدم مستندا الى طريان
الضد قالوا طريان الضد مشروط بعدمه قلنا غير مسلم ولكن عدمه انما هو
لطريان الضد وعن الرابع لم لا يجوز ان يكون مستندا الى فقدان الشرط
قالوا لان الشرط موجود وهو الجوهر قلنا ممنوع والانحصار يحتاج الى
برهان وعن الخامس بالمنع من عدم كون المختار مستندا للعدم
قالوا يلزم ان يكون المختار مؤثرا في العدم قلنا الممكن اذا حصل له ترجيح
احد الطرفين وجب حصوله سواء كان وجودا او عدما لتساوي
نسبتهما الى الماهية قال (ره) ولا يمكن حلول عرض واحد في محلين
كما لا يعقل حلول جسم في مكانين ونقل عن ابي هاشم ان التأليف عرض
يقوم بجزئين لا ازيد ونقل بعض الاوائل ان الاضافات المتفقة
تقوم بالمضافين ضعيف اقول الاشياء لا يمكن ان يحل عرض واحد بالشخص ازيد
من محل واحد كما مضى في الاجسام من ان الجسم الواحد يستحيل
ان يحل بمكانين وهو المتفق بين المعتزلة والاشاعرة وقالت جماعة من

في عدم جواز حلول عرض واحد بمحلين

الفلاسفة ان الاضافات المتفقة تقوم بالمضايفين كالاخوة
فان الاخوة امر نسبي لا بد له من منتسبين فهي بين الاخوين اضافة
واحدة قائمة بهما وقال الجمهور ان التاليف عرض واحد يقوم
بالمحلين لا ازيد وانما منع من قيام التاليف بازيد من محلين
لانه لو قام بازيد من محلين لكان اذا اخذنا جزءا لا يتجزى من
الجبل العظيم لزم ان يقع باجمعه لعدم التاليف بعدم محله و
الاول ضروري لان الاضافات لا وجود لها في الخارج و
بحثنا في الاعراض والثاني ايضا ضروري لانه لو امكن قيام
عرض واحد بمحلين لكان الحاصل في هذا المحل هو بعينه الحاصل في
ذلك المحل فيجوز حينئذ قيام جسم في مكانين وايضا فان العرض
الواحد لو امكن حلوله في محلين لكان مستغنيا عنه [illegible] وانما
قال الاضافات المتفقة احترز عن الاضافات المختلفة كا
الابوة والبنوة فانها عند الاب والابن عندهم تقوم بهما
اضافتان قال رح والاعراض كلها حادثة لان محلها وهو
الجسم حادث وقد سبق اقول لا يمكن وجود العرض بدون
محله لانه مفتقر اليه فقبل وجود الاجسام يستحيل ان يوجد الاعراض
لان الجسم شرط في وجود العرض ويستحيل وجود المشروط بدون
شرطه فاذا كان كذلك وقدم البحث في حدوث الاجسام ثبت
حدوثها فيكون الاعراض حادثة ايضا قال رح البحث الخامس
في بيان احكام مشتركة بين الجواهر والاعراض وهي خمسة
الاول كل معقولين ان تساويا في تمام الماهية فهما المثلان

في بيان حدوث الاعراض

في الاحكام المشتركة بين الجواهر والاعراض

والا فالمختلفان

والا فالمختلفان اما متقابلان ان لم يمكن اجتماعهما والا فمتلاقيان
اقول لما فرغ من احكام الجواهر والاعراض شرع في بيان الاحكام المشتركة
بينهما وهي ينقسم الى خمسة اقسام القسم الاول في التماثل والاختلاف
والتضاد كل معقولين اما ان يتساويا في تمام الماهية او لا فان تساويا
في تمام الماهية فهما المثلان وهما الامران ان يقوم كل واحد منهما مقام
الاخر ويسد مسده كالسوادين والبياضين واما ان لا يتساويا
وهما المختلفان وهما عكس المثلين ثم المختلفان اما ان يمكن اجتماعهما
وهما المتلاقيان واما ان لا يمكن اجتماعهما وهما متقابلان
كالحرارة والبرودة فانهما لا يمكن اجتماعهما في حالة واحدة
في محل واحد والتقابل جنس يندرج تحته انواع اربعة تقابل السلب
والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف
وسيأتي البحث في ذلك انشاء الله قال رح والتقابل على اربعة اقسام
الضدان وهما الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان
وبينهما غاية التباعد كالسواد والبياض ولا يعرض التضاد
للاجناس مطلقا ولا للانواع الا اذا دخلت تحت الجنس الاخير
اقول قد بينا ان التقابل جنس تحته اربعة انواع فهذا النوع
من جملتها وهو تقابل التضاد فالمتضادان هما الذاتان الوجوديتان
اللتان لا يجتمعان وبينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض
والحرارة والبرودة وغيرهما فقولنا الذاتان جنس يدخل تحته
جميع الماهيات وقولنا الوجوديتان فصل عن المختلفين
غير المتقابلين كالسواد والحركة والتضاد لا يجوز ان يعرض

في التقابل

للاجناس معلق بالاستقراء كالكيفية الملموسة والكيفية المبصرة
وعند ذلك علم الاجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين
للاضداد من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الطالبية والمعقول ولا
يعرض التضاد للانواع الا في حالة كون الانواع داخلة تحت جنس
آخر ولا ينتقض بالشجاعة والتهور المندرج احدهما تحت جنس
الفضيلة والرذيلة لان تقابلهما لا من جهة ذاتيهما بل من حيث الفضيلة
والرذيلة العارضتان قال رحمه الله في الضدان قد يخلو المحل عنهما اما — في الضدان
مع الاتصاف بالوسط كالفاتر وبدونه كالهواء وقد لا يصح
كالالوان اقول هذا من جملة احكام التضاد وهو ان الضدين
قد يخلو المحل عنهما اما ان يتصف بالوسط الذي بينهما كالحرارة والبرودة
حيث ارتفاعهما عن الفاتر وهو متصف بالوسط فان الوسط الذي
بينهما هو الفتور واما بان لا يتصف كالهواء فان الهواء خلا عن
الضدين ولم يتصف بوسط بينهما وقد لا يمكن كالالوان وهو ظاهر
قال رحمه الله والنقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان اما في المفردات — في النقيضان
كالانسان واللاانسان او في المركبات كالانسان كاتب والانسان ليس
بكاتب وهو تقابل بحسب القول والعقد اقول هذا النوع
من انواع المقابلة وهو تقابل التناقض ويعرفان بانهما اللذان
لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا النوع اما ان يكون في المفردات
كالانسان واللاانسان واما في المركبات كقولنا زيد كاتب وزيد ليس
بكاتب فان الكتابة واللاكتابة لا يجتمعان في محل ولا يرتفعان
عنه والانسان واللاانسان ايضا لا يمكن اجتماعهما في محل
ولا ارتفاعهما عنه وهذا النوع تقابل بحسب القول والعقل

وصفه قوله بحسب

ومعنى قوله بحسب القول هو انك اذا قلت انسان لا انسان او زيد كاتب
ليس بكاتب وبحسب العقد اذا اعتقدت والمغايرة بالاعتبار قال رحمه الله — في العدم والملكة
والعدم والملكة وهما نقيضان بخصوص موضعهما كالعمى والبصر فان
العمى عدم البصر لا مطلقا بل عن محل يمكن اتصافه به اقول القسم الثالث
من اقسام المقابلة هو العدم والملكة فهما نقيضان بخصوص موضعهما
كالاعمى والبصير فان الاعمى عدم البصر لا في كل موضع فان الجدار لا يسمى
اعمى وانما يسمى عدم البصر اعمى اذا كان من شانه ان يكون بصيرا واما مطلقا
فلا وكذا ذلك الموت وعدم الحيوة لا مطلقا بل عن محل من شانه ان
يكون حيا واعلم ان الملكة هو وجود شيء لشيء من شانه ان يتصف — في المتضايفين
فان الانسان مثلا من شانه ان يتصف بالبصر والعدم وهو عدم
تلك الملكة قال رحمه الله والمتضايفان وهما اللذان لا يعقل احدهما
الا بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة والحق ان الاضا
فات لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل اقول هذا النوع
الرابع من انواع التقابل وهو تقابل التضايف والمتضايفان
وهما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر اذا عرفت
هذا فنقول اختلف الناس في الاضافات هل لها وجود
في الخارج ام لا فقالت الحكماء لها وجود في الخارج ومنعه
المتكلمون وهو الاصح لنا ان الاضافات لو كان لها وجود
في الخارج فلا استحالة في محل يحصل لها في ذلك المحل
امر نسبي بين ذاتها وبين المحل فتلك النسبة لا بد لها من
محل تحصل لها فيه امر نسبي ايضا كالاول وهكذا ويلزم منه التسلسل

في الجمع بين المثلين

النسلسل وهو محال قال رح فكذا يستحيل الجمع بين المثلين اذ لا مايز
لان الذات ولوازمها متفقة والعوارض متساوية النسبة اليهما ولا
يجتمع المختلفان غير المثلين والمتقابلين اقول ذهب المعتزلة الى
ان الجمع بين المثلين جائز وخالفهم في ذلك جماعة الاشاعرة
والفلاسفة وهو الحق عند المصنف رح احتجت الاشاعرة والفلاسفة
انه لو صح اجتماعهما لم يبق تمكن التميز عنهما اذ التميز اما بالذات
واما باللوازم واما بالعوارض والكل باطل اما بالذات
واللوازم فلا يمكن التميز بهما لان الذات ولوازمها واحدة
واما بالعوارض فلا يمكن ايضا لان العوارض متساوية
النسبة اليهما والا لما كانا مثلين وللقائل ان يقول عدم التميز
بينهما لا يدل على استحالة اجتماعهما وانما يدل على عدم العلم
بالمغايرة لكن يجوز اجتماع المختلفين غير المثلين والمتقابلين
كالسواد والحركة والحرارة والبياض وغيرها قال رح الثاني

في الوحدة والكثرة

المعقول اما ان يكون واحدا او كثيرا والواحد اما بالذات
او بالعرض والاول قد يكون بالشخص كزيد وقد يكون بالنوع
كزيد وعمرو وقد يكون بالجنس كالانسان والفرس ثم الاجناس
متصاعد فيكون الواحد بالجنس واحدا اما بالجنس القريب
كالفرس او بالمتوسط كالانسان والحجر او بالبعيد كالانسان
والعقل اقول القسم الثاني في الوحدة والكثرة المعقول
اما ان يكون واحدا وهو عبارة عن كون المعقول غير قابل
للقسمة من حيث انه واحد ويغاير الشخص باعتبار صدق

الوحدة مع الكثرة

الوحدة مع الكثرة بخلاف الشخص واما ان يكون كثيرا ثم الواحد اما
بالذات او بالعرض فالواحد ينقسم الى واحد بالشخص والى واحد
بالنوع والى واحد بالجنس فالواحد بالشخص كزيد والواحد بالنوع
كزيد وعمرو فنوع زيد وعمرو واحد وهو الانسان فهما واحد بالنوع
والواحد بالجنس كالانسان والفرس فان جنسهما واحد وهو الحيوان
ثم الاجناس تتصاعد جنس اعلى من جنس فاذا تصاعدت كان
الواحد بالجنس اما واحدا بالجنس القريب كالانسان والفرس
فانهما واحد بالجنس اما بالجنس المتوسط كالانسان والحجر
فانهما واحد بالجنس المتوسط وهو الجسم او بالجنس البعيد كا
لانسان والعقل فالانسان والعقل واحد بالجنس البعيد وهو
الجوهر وكل ما ليس فوقه جنس فانه يسمى جنس الاجناس وما يكون
فوقه جنس وتحته جنس فهو جنس الاوسط وما لا يكون تحته
جنس فهو جنس السافل وما لا يكون فوقه ولا تحته جنس يسمى
مفردا كالعقل مع قول الواحد بالعرض كقولنا الملك بالمدينة
هو الربان في السفينة او نسبة النفس الى البدن كنسبة الربان
الى السفينة قال رح والواحد بالنوع كثير بالشخص والواحد
بالجنس كثير بالنوع والواحد بالشخص قد يصح عليه الانقسام
لذاته كالمقدار ولغيره كالجسم وقد لا يصح ويكون ذا وضع
كالنقطة وغير ذي وضع كالنفس اقول الواحد اذا كان واحدا

بالجنس لان نوعه كثيرا فان الانسان والفرس وغيرهما من الحيوانات
انواع كثيرة فتلك الانواع واحدة بالجنس كثيرة بالنوع والواحد
بالشخص ينقسم الى ما يصح عليه الانقسام اما بالذات او باعتبار
شيء اخر فالذي يصح عليه الانقسام لذاته كالمقدار فان البعد
يصح عليه الانقسام لذاته وهو المقدار والواحد باعتبار
بالشخص الذي يصح عليه الانقسام باعتبار شيء اخر كالجسم والذي
لا يصح عليه الانقسام اصلا فاما ان يكون ذا وضع او غير
ذي وضع والاول كالنقطة فانها ذات وضع والثاني
كالنفس فانها ليست ذات وضع قال ره من جملة اقسام
الواحد الوحدة والحق ان الوحدة والكثرة من الامور
الاعتبارية فان الوحدة لو كانت موجودة لزم التسلسل
ولو كانت الكثرة موجودة لكان محلها اما بعض اجزائها
او كل واحد من اجزائها فيكون الواحد كثيرا باعتبار اقول
اختلف الناس في كون الوحدة والكثرة هل هما من الامور
الاعتبارية ام من الامور الثابتة في الخارج فقال قوم
انهما من الامور الثابتة في الخارج وقال قوم انهما من الامور
الاعتبارية الذهنية وهو الحق لنا ان الوحدة لو كانت ثابتة
في الخارج لكانت اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة
فلها وحدة فوحدتها ان كانت اعتبارية ثبت المطلوب وان

مبحث الحدوث والقدم

كانت ثابتة في الخارج فان كانت واحدة نقلنا الكلام الى وحدتها
ويلزم التسلسل وان كانت الوحدة كثيرة فهو محال فهو والكثرة
لو كانت ثابتة في الخارج لكان محلها اما ان يكون كل واحد من اجزا
ئها او بعض اجزائها فان كان محلها كل واحد من اجزائها كان
الشيء الواحد بالاعتبار الواحد كثيرا وهو محال وكذلك لو كان
محلها بعض اجزائها قال ره الثالث الموجود اما ان يكون
قديما او محدثا فالقديم ما لا اول لوجوده او الذي لم يسبقه
العدم وهو الله تعالى والمحدث ما لوجوده اول او هو المسبوق
بالعدم وهو كل ما عدا الله تعالى اقول القسم الثالث في القدم
والحدوث قال المتكلمون الموجود اما ان يكون قديما او
محدثا فالقديم هو الذي لا اول لوجوده والمحدث الذي لوجوده
اول وقالت الحكماء الموجود اما ان يكون قديما وهو الذي
لا مبدأ لوجوده وجعلوا الاول هو القديم الزماني فمقتضى
لا يبقى الزمان قديما اذ ليس للزمان زمان اخر حتى يبقى لا اول
لزمانه وجوده واما ان يكون محدثا وهو ما ذكره المتكلمون
فالذي لا مبدأ لوجوده هو الله تعالى لا غير والذي لوجوده مبدأ
هو غير الله تعالى من الموجودات قال ره والحدوث والقدم
من الصفات الاعتبارية والا لزم التسلسل وخلاف الكرامية
وبعض الاشعرية نحه الله فيه ضعيف اقول اختلف الناس في
ان الحدوث والقدم هل هما من الاشياء الموجودة في الخارج

ام هما من الاعتبارات العقلية قال عبد الله ابن سعيد من الاشاعرة
ان القدم من الامور الخارجية وقال جماعة الكرامية ان الحدوث
كذلك والحق انهما من الامور الاعتبارية لنا ان القدم لو كان
ثابتا في الخارج فاما ان يكون قديما او محدثا فان كان قديما
فقدمها اما ان يكون ثابتا في الخارج او في الذهن فان كان
ثابتا في الخارج فاما ان يكون قديما او محدثا فان كان قديما
نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وان كان محدثا فالقدم محدث
هف ولو كان الحدوث ثابتا في الخارج لزم اما التسلسل او قدم
المحدث وكلاهما محالان احتج عبد الله ابن سعيد بان
القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي العدم ثبوتي واحتجت
الكرامية بان الحدوث صفة زايدة على ذات الحادث اذ
قد يكون الشيء غير حادث ثم يصير حادثا فقد تبدل النفي با
الاثبات فيكون ثبوتيا وكلاهما ضعيفان اما الاول
فلان القدم نفي العدم السابق فيكون داخلا تحت مطلق
العدم وفيه نظر واما الثاني فلان التبدل لا يدل على الثبوت
قال ره والقدم لا يجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود
فظاهر انه لا يجوز عليه العدم واما ممكن الوجود فلا بد له
من علة واجبة الوجود والا لزم التسلسل ويلزم من امتناع
علته امتناع عدمها اقول القديم لا يجوز عدمه لانه اما واجب
الوجود فظاهر استحالة عدمه واما ممكن الوجود فلا بد له

من علة فعلية

من علة فعلية اما ان تكون واجبة او جايزة فان كانت واجبة
ثبت المط والا فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود والا لزم
التسلسل لان كل علة ممكنة فلها علة اخرى ممكنة وهكذا الى لا نهاية
وهو مح فاذا انتهى الى علة واجبة الوجود استحال عدمها لان
اذ عدم علته ممتنع فيكون المعلول كذلك قطعا لان وجود العلة
موجب لوجود المعلول قال ره والمحدث لا بد له من مؤثر لان
ماهيته لما اتصف بالوجود تارة وبالعدم تارة اخرى كانت
من حيث هي قابلة لهما فيكون ممكنة فلا في اتصافها
باحد الامرين من مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو
باطل بالضرورة اقول لا بد لكل محدث من محدث لان
ماهية المحدث لما كانت متصفة بالوجود تارة وبالعدم
اخرى كانت قابلة لهما فيكون ممكنة لان الممكن هو القابل
للوجود والعدم من مرجح فاذا كانت ممكنة فلا بد لها في اتصافها
فيها باحد طرفي الوجود والعدم من مرجح والا كان ترجيحا
من غير مرجح وهو باطل بالضرورة قال ره وههنا نظر لان
علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هو الامكان لا الحدوث
اقول لما بينا ان الممكن هو الذي تساوى فيه طرفا الوجود
والعدم وانه لا بد له في الاتصاف باحدهما من مرجح ظهر
ان العلة في كون الاثر محتاجا الى المؤثر انما هو الامكان

لا الحدوث لان الممكن من حيث هو ممكن محتاج في وجوده الى
المؤثر فيكون الامكان هو علة الاحتياج بخلاف الحدوث فانه
غير محتاج في وجوده الى مؤثر من حيث انه محدث الحدوث هو الوجود
بعد العدم فلا يكون هو علة الاحتياج قال رح وايضا
الحدوث كيفية الوجود فيكون متاخرة عنه والوجود متاخر
عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج المتاخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب وهو محال
اقول هذا دليل اخر على ان الحدوث ليس علة احتياج الاثر
الى المؤثر وتقريره ان الحدوث صفة الموجود وهو كونه
مسبوقا بالعدم والصفة متاخرة بالذات عن الموصوف
فيكون الحدوث متاخرا عن الوجود فالوجود متاخر عن
الايجاد لوجوب تقدم التاثير على الاثر فيكون الوجود
متاخرا عن الايجاد تاخر المعلول عن العلة والايجاد متاخر
عن احتياج الاثر اليه تاخرا بالذات والاحتياج
متاخر عن علة الاحتياج تاخر المعلول عن العلة فلو كان
الحدوث علة الاحتياج لكان متقدما على جميع ما ذكرنا
وقد اثبتنا تاخره فيلزم الدور بمراتب وهو محال قال رح
الرابع الموجود اما ان يكون مؤثرا في غيره مع امكان
ان لا يؤثر فيه وهو الفاعل المختار او مع امتناع ان لا

مبحث العلة والمعلول

يؤثر فيه وهو

يؤثر فيه وهو العلة الموجبة واما ان يكون اثرا لغيره وهو المعلول
اقول القسم الرابع في العلة والمعلول الموجود اذا كان مؤثرا
في شيء اخر فذلك المؤثر اما ان يكون صحة التاثير وعدمه
وذلك يسمى بالفاعل المختار واما ان يكون عدم التاثير فيه
ممتنعا وهو العلة الموجبة كالنار للاحراق واما اذا كان
الموجود اثرا لغيره كالجدار والسرير وغيرهما فهو المعلول ثم
العلة هي ما يصدر عنه غيره سواء كان بالاستقلال كالعلة
التامة او مع الانضمام كما في جزء العلة قال رح ولا يمكن
ان تكون العلة نفس المعلول لان المؤثر متقدم ويستحيل
تقدم الشيء على نفسه بل اما جزؤه او خارج عنه اما الجزء
فان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو العلة
المادية وان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالفعل فهو العلة
الصورية كالشكل في السرير واما الخارج فان كان هو المفيد للوجود
فهو العلة الفاعلية كالنجار للسرير وان كان هو لاجله الوجود
فهو العلة الغائية كالاستقرار على السرير وكل مركب فلا بد له
من هذه العلل الاربع اقول المستحيل كون العلة هي نفس المعلول لان المؤثر
وهو العلة متقدم والاثر متاخر وهو المعلول فلو كان المعلول هو
نفس العلة لكان الشيء متقدما على نفسه وهو باطل بالضرورة بل العلة
اما جزء المعلول او خارج عنه اما الجزء فهو ينقسم الى قسمين اما
ان يكون باعتباره يحصل الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو العلة المادية

في تقسيم العلة

واما باعتباره يحصل الشيء بالفعل كالشكل فيه فهو العلة الصورية
واما الخارج فهو ينقسم الى قسمين ايضا لانه اما ان يكون هو المفيد
للوجود كالنجار للسرير وهو العلة الفاعلية واما ان يكون لاجله
الوجود كالاستقرار على السرير فهو العلة الغائية ولا يخلو المركب
من العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية قال ره
والعلة قد يكون بالذات كالسقمونيا في ازالة التسخين وقد
يكون بالعرض كالسقمونيا في التبريد اقول العلة ينقسم الى
بسيطة والى مركبة والى عامة والى خاصة والى ما هي بالقوة والى
ما هي بالفعل والى كلية والى جزئية والى ذاتية والى عرضية
والى قريبة والى بعيدة فالبسيطة كالتحريك جماعة جبلا وهي العامة
وهي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع في البناء مطلقا
والخاصة كالباني فيه والتي بالقوة كالخمر في الاسكار
وهي في الدن والفعل كالخمر في الاسكار مع الشرب والكلية
كالبناء مطلقا والجزئية لهذا البناء والذاتية كالاحراق
في النار والعرضية كالسقمونيا في التبريد فان السقمونيا ذاتها
تقتضي ازالة التسخين ويقتضي التبريد بالعرض والقريبة كالميل
في الحركة والبعيدة كالقوة الشوقية قال ره ولا يمكن ان
يكون لمعلول علتان تامتان لانه يكون واجبا بكل واحدة
منها فيستغني بكل واحدة منها عن الاخرى فيكون محتاجا اليهما
مستغنيا عنهما في حالة واحدة هف في حالة الحاجة اليهما
مستغنيا عنهما هذا خلف اقول يستحيل استناد معلول شخصي

الى علتين تامتين

في وحدة المعلول

الى علتين تامتين لانه يكون واجبا بكل واحدة منهما فيستغني بكل واحدة
منهما عن الاخرى فيكون محتاجا اليهما مستغنيا عنهما في حالة واحدة
هف قال ره ويمكن ان يكون لمعلول نوعي علتان مستقلتان كا
الحرارة الصادرة عن علل مختلفة اقول المعلول النوعي يمكن ان يكون
له علل كثيرة فلان الاشياء المختلفة قد يشترك في لازم واحد
كاشتراك النار والشمس والحركة في السخونة خلافا لبعض الاشعرية
لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتعين العلة جاء من قبل
العلة لا المعلول قال ره ولا يمكن وحدة المعلول من كل وجه
مع تركيب علته لان كل واحد من اجزاء العلة ان كان له تاثير تام في
ذلك الواحد فيجتمع على المعلول الشخصي علل كثيرة وقد بينا استحالته
او في البعض فيلزم تركيب المعلول مع فرض وحدته هف وان
لم يكن لشيء من الاجزاء تاثير في المعلول فاما ان يحصل عند
الاجتماع امر يقتضي ذلك المعلول او لا فان كان الثاني لم يكن
المعلول معلولا لتلك الماهية المركبة وان حصل فذلك كان
هو العلة في الحقيقة اذ بوجوده يوجد المعلول وبعدمه ينتفي
فاما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان الاول نقلنا الكلام
اليه في كيفية صدوره عن الاجزاء وان كان مستغنيا عنها لم يكن
لتلك الاجزاء تاثير في المعلول والامر علته البسيطة فلا يكون
لها مدخل في التاثير البتة وان كان مركبا نقلنا الكلام
اليه في كيفية حصوله اقول يستحيل ان يكون الواحد من

من كل وجه علة مركبة لان كل واحد من اجزاء العلة لا يخلو اما ان يكون
له تاثير في المعلول بجملته او في ابعاضه او لا يكون له تاثير في المعلول
بجملته كان للمعلول الواحد علل كثيرة وقد تقدم بطلانه واما ان
يكون له تاثير في احد ابعاضه فيكون المعلول مركبا وقد فرضنا
كونه بسيطا هف وان لم يكن لشيء من الاجزاء تاثير في المعلول
فعند اجتماع اجزاء العلة اما ان يحصل امر يقتضي وجود المعلول
او لا يحصل فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه معلولا لهذه الماهية
المركبة معلولا هف وان حصل عند الاجتماع امر يقتضي وجوده
كان ذلك بالحقيقة هو العلة لانه مع وجوده يوجد ومع
عدمه ينتفي فنقول الحادث من هذه الماهية المركبة اما ان يكون
مركبا او بسيطا فان كان بسيطا نقلنا الكلام اليه فنقول
كل واحد من اجزاء العلة اما ان يكون له تاثير في ذلك المعلول
الشخصي فيكون للمعلول الشخصي علل كثيرة وهو باطل بما
ما تقدم واما ان يكون لكل واحد من الاجزاء العلة تاثير
في احد اجزاء المعلول وهو باطل لانه خلاف المفروض اذ المفروض
كونه بسيطا فلا جزء له وان كان مركبا نقلنا الكلام اليه في
كيفية حصوله وفيه نظر قال ره ولا يمكن تاخر المعلول عن العلة
التامة والا لكان وجوده في وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده ان لم يكن لمرجح اخر مع تساوي الاوقات لزم الترجيح
من غير مرجح وان كان لمرجح غير العلة لم يكن ما فرضنا علة
تامة اقول يستحيل ان يتاخر المعلول عن علته التامة وس

الكلام في تاخر المعلول عن العلة التامة

التي لا يحتاج

التي لا يحتاج الى شيء في تاثيره بل هي كافية في وجود المعلول لانه
لو تاخر عن علته التامة لكان وجود المعلول في الوقت الذي وجد
فيه دون الاوقات المتقدمة عليه والمتاخرة عنه اما ان يكون
لمرجح غير العلة التامة او لا لمرجح فان لم يكن لمرجح لزم الترجيح من غير
مرجح وهو باطل بالضرورة وان كان لمرجح لم يكن العلة وحدها
كافية في التاثير فلا يكون ما فرضناه علة تامة هف فقد بان
ان وجود المعلول واجب عند وجود علته التامة قال ره علة
العدم عدم العلة اقول قد بينا ان العلة كل شيء يصدر عنه غيره
سواء كان بالاستقلال او مع الانضمام اذا ثبت هذا فنقول
عدم المعلول اما ان يكون لذاته او لا والثاني منقسم والاول باطل
لكان ممتنعا والثاني اما ان يكون ذلك الامر وجوديا او عدميا
والاول باطل لان عند وجود ذلك الامر المنفصل ان لم يختل
شيء من اجزاء العلة المقتضية لوجود المعلول ولا من شرائطها
لزم وجود المعلول بالنظر الى تحقق علته التامة وان اختل
شيء من ذلك كان عدم المعلول لعدم علته فيبقى ان يكون عدميا
وليس عدم اي شيء كان لان ما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه
عدم ذلك الشيء فهو عدم العلة لا يقال ان ذلك يستدعي امتياز
احد العدمين عن الاخر في نفسه ولان العلية والمعلولية صفتان
ثبوتيان فيستحيل وصف العدم بهما لانا نقول الامتياز ثابت
في العدميات بالنسبة الى ملكاتها ولا يشترط في الامتياز الوجود

الكلام في علة العدم

في ابطال الدور والتسلسل

فانا نعلم ان عدم الشرط يقتضي عدم المشروط دون تحيزه وصفا
العلية والمعلولية ليسا بثبوتيين والا لزم التسلسل بل اعتباريان
عقليان قال ره ولا يمكن استناد كل واحد من الشيئين الى
صاحبه وهو الدور لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان
كل واحد من الشيئين علة لصاحبه او لعلة صاحبه لزم تقدم الشيء
على نفسه بمرتبة واحدة او بمراتب اقول اثبات واجب الوجود
يتوقف على ابطال شيئين احدهما الدور والاخر التسلسل اما
ابطال الدور فنقول العلة يجب تقدمها على المعلول لان العلة
هي المؤثرة فلا بد ان يكون المؤثر متقدما على الاثر ضرورة فمع
هذا يستحيل ان يكون كل واحد من الشيئين علة في صاحبه لان كل
واحد منهما علة فيجب تقدمه على الاخر ومعلول فيجب تاخره فيلزم
تقدم كل واحد منهما على نفسه وكذا يستحيل ان يكون كل واحد من
الشيئين علة لعلة صاحبه لانه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه
بمراتب لان كل واحد من الشيئين لا يوجد الا اذا وجدت علته
ولا يوجد علته الا بعد وجود الاخر لانه علة فيها فلو كان علة
لعلة صاحبه لكان يجب تقدمه عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمراتب
وهو باطل بالضرورة قال ره ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات
لان تلك الجملة ممكنة قطعا فمؤثرها ان كان خارجا عنها كان
واجبا وهو المطلوب وان كان جزءها لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب
لا يتناهى لان المؤثر في الجملة مؤثر في احادها التي من جملتها المؤثر
نفسه وعلله التي لا يتناهى اقول لما فرغ من ابطال الدور شرع

في ابطال التسلسل

الكلام في العلة البسيطة

في ابطال التسلسل فنحيل تسلسل العلل والمعلولات بمعنى وجود
علل ومعلولات مترتبة غير متناهية لان جميع العلل والمعلولات
ممكنة لانا فرضنا ان كل علة لها علة اخرى والواجب لا يحتاج
الى مؤثر فاذا كانت الجملة ممكنة فالمؤثر فيها اما ان يكون خارجا
عنها كان واجبا فلا تسلسل وان كان داخلا فيها كان بعض
اجزاء الجملة فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لا نهاية لها لان
جملة العلل والمعلولات مشتملة على هذا الجزء فهي متاخرة عن
مؤثرها والجزء الخاص من الجملة فيكون متاخرا ايضا [illegible] فلو كان
مؤثرها هو الجزء للزم تقدمه على نفسه بمراتب لا يتناهى لان المؤثر
في الجملة مؤثر في اجزائها ومن جملة اجزائها المؤثر نفسه وعلله
التي لا نهاية لها وهو محال قال ره ويمكن استناد المعلولين الى علة
بسيطة واحتجاج الفلاسفة بان الصدور ان دخل لزم التركيب
والا لزم التسلسل ضعيف لان الصدور امر اعتباري لا تحقق له في الخارج
والا لزم التسلسل اقول اختلف الناس في ان العلة البسيطة هل
يصدر عنها اكثر من معلول واحد ام لا فقالت الفلاسفة لا يجوز
وتابعهم جماعة من المعتزلة والاشاعرة واحتجت الفلاسفة
بان مفهوم انه صدر عنه احدهما مغاير لمفهوم انه صدر عنه الاخر لا
مكان ان نعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر فالصدوران ان دخلا
تحت العلة تركبت وقد فرضت بسيطة هف وان لم يدخلا بل كانا
خارجين كانا معلولين فننقل الكلام الى كيفية صدورهما عنه

وقد يضعف بان الصدور ليس ثابتا في الخارج والا لزم التسلسل
لاستحالة الاتحاد لانها اضافية فلا يكون نفس الماهية ويشتق
ما ذكروه بالسلوب والاضافات وانما هو من الامور الاعتبارية
قال ره وكذا يجوز ان يكون البسيط قابلا وفاعلا وقولهم نسبة
القبول نسبة الامكان ونسبة العلية نسبة الوجوب خطأ لان الامكان
اختلاف فالذي عندنا اختلف في الحيثيات ولا شك في المغايرة اقول
ذهب الاوايل الى ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا واحتجوا
على ذلك بان نسبة القابل الى المقبول نسبة امكان ونسبة الفاعل
الى المفعول نسبة الامكان فلو كان الشيء الواحد مقبولا لشيء
ومعلولا له لزم ان يكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله بالا
مكان والوجوب معا واجاب المصنف ره بان المحال انما يلزم
لو اتحدت النسبة وههنا ليست متحدة وان نسبة القبول غير
نسبة الفعل قال ره الماهية من الموجود ان امتنع نفس تصوره
من وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وان لم يمتنع فهو الكلي كا
الانسان ثم افراده قد يكون ذهنية لا غير كجبل من الياقوت
وقد يكون خارجية اقول القسم الخامس في الكلي والجزئي الموجود
اما ان يكون تصوره مانعا من الشركة كزيد ويسمى الجزئي واما
ان لا يكون مانعا كالانسان ويسمى الكلي فان من تصور الانسان
لا يكون مانعا من الشركة لانه قد تصور هذا الانسان وغيره
بخلاف زيد فان تصور زيد يمنع ان يشاركه معه اخر ثم

الكلام في الكلي والجزئي

الكلي قد يكون

الكلي قد يكون افراده ذهنية لا غير كتصور جبل من ياقوت وبحر من
[illegible] وقد يكون خارجية فاما ان يكون الموجود منه واحدا لا غير
مع امتناع ان يوجد غيره كواجب الوجود او مع امكان ان يوجد كا
الشمس واما ان يكون الموجود منه كثيرا فاما ان يكون متناهيا كا
الكواكب السبعة السيارة او غير متناه كالنفوس الناطقة و
قد يكون الكلي ممتنع الوجود في الخارج كشريك البارى وقد يكون
ممكن الوجود لكن لا يوجد كالعنقا قال ره والكلي اما نوع ان
كان نفس الحقيقة كالانسان او جنس ان كان جزؤها المشترك
كالحيوان او فصل ان كان جزؤها المميز كالناطق او خاصة
ان كان خارجا عنها مختصا بها كالضاحك او خارجا عنها
مشتركا بينها وبين غيرها كالماشي ويتحقق للثلثة الاول والاخرين
العرض اقول هذا القسم الكلي بالنسبة الى افراده بحسب الذاتية
والوضعية وذلك لان الكلي اما ان يكون نفس الحقيقة كالا
نسان وهو النوع ويرسم بالكلي المقول على كثيرين مختلفين
بالعدد في جواب ما هو او جزء الحقيقة المشترك بينها و
بين غيرها كالحيوان وهو الجنس ويرسم بالكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقايق في جواب ما هو او جزء الحقيقة المميز
عنها غيرها كالناطق وهو الفصل وهو ما يفصل الشيء
عن غيره فان الناطق يفصل به جميع الحيوانات عن
الانسان ويرسم بانه الكلي الذي يحمل على الشيء في جواب
اي شيء هو او خارجا عن الحقيقة مختصا بها كالضاحك

وهو الخاصة ويرسم بالكلي المقول على ما تحت حقيقة واحدة قولا
عرضيا او خارجيا عنها خاصة لا بينها وبين غيرها لا الماشي وهو العرض
العام ويرسم بالكلي المقول على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيره قولا
عرضيا ويسمى الجنس والنوع والفصل الذاتي ويسمى الخاصة والعرض
العام العرضي تحقيق هذا البحث مختص بالكتب المنطقية فيطلب منها
قال رح الفصل الخامس في اثبات واجب الوجود وصفاته وفيه
مباحث الاول في اثباته هنا وهو موجود بالضرورة فان كان
واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان مؤثره
واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان مؤثره
واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان هو الاول
لزم الدور وان كان غيره فان كان واجبا ثبت المطلوب والا لزم
التسلسل وقد تقدم بطلانهما اقول لما فرغ من البحث في المقدمات
شرع فيما هو المقصود وهو اثباته تعالى وصفاته فبدا باثباته
وتقريره ان يقال هنا موجود بالضرورة فهو اما ان يكون
واجبا او ممكنا فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا
افتقر في وجوده الى مؤثر فمؤثره اما ان يكون واجبا
او ممكنا فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني افتقر
الى مؤثر فالمؤثر فيه اما ان يكون الاول فيلزم الدور لان
الاول قد فرضنا ان مؤثره هذا الممكن فاذا كان هذا الممكن
اثر لزم الدور وهو محال وان كان مؤثره غير الاول فننقل الكلام
اليه فهو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان الاول

في اثبات الواجب وصفاته

ثبت المطلوب وان كان

ثبت المطلوب وان كان الثاني افتقر الى مؤثره فمؤثره اما الاول
او الثاني فالاول يستلزم الدور والثاني يستلزم التسلسل وقد مضى
بطلانهما قال رح ووجوده نفس حقيقته والا لو كان زائدا
عليها لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر ممكن
فيكون الوجود ممكنا وقد فرض واجبا هذا خلف اقول انه تعالى
يستحيل ان يكون وجوده زائدا على حقيقته لانه لو كان
وجوده صفة زائدة لذاته فيكون وجوده محتاجا فيكون
ممكنا وقد فرضناه واجبا هف قال رح ولانه لو كان
ممكنا لافتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان حقيقة واجب الوجود
فاما ان يؤثر فيه وهي موجودة فيلزم الدور او التسلسل
واما ان يؤثر فيه وهي معدومة فيلزم تاثير العدم الى واجب
الوجود وهو محال لاستحالة تاثير المعدوم في الموجود اقول
هذا دليل اخر على ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته و
تقريره انه قد مضى البحث في ان وجود واجب الوجود
لو كان زائدا لكان ممكنا فهنا لو كان وجود واجب
الوجود ممكنا لافتقر الى مؤثر فالمؤثر فيه اما ان يكون
حقيقة واجب الوجود او غيرها فان كان مؤثره حقيقة
واجب الوجود فاما حال وجودها وهو دور لان كونها
موجودة لابد لها من وجود فان كان هو الوجود الاول
لزم الدور لان تاثيرها متوقف على وجودها ووجودها

في ان وجود الواجب نفس حقيقته

في ان الواجب ليس ممكنا

متوقف على التاثير وان كانت موجودة بغير الوجود الاول
فنقول اما ان يكون حقيقة واجب الوجود فيمتنع احتمال
كونها موجودة او معدومة فان كان الاول جاء البحث
الاول و يلزم التسلسل وان كان الثاني لزم تطرق العدم
اليه تعالى وهو محال لانه قد فرض واجبا و لانه يلزم منه تاثير
المعدوم في الموجود وهو باطل بالضرورة قال رح وهو ازلي
وابدي لاستحالة تطرق العدم اليه والا لكان ممكنا اقول
الازلي هو الذي لا ابتداء لوجوده بمعنى انا لو قدرنا ازمنة
لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الله تعالى مصاحبا لها
والابدي هو الذي لا نهاية لوجوده بمعنى انا لو قدرنا ازمنة
لا نهاية لها في جانب الاستقبال لكان الله تعالى مصاحبا
لها والله تعالى متصف بهاتين الصفتين والا لكان الله
تعالى ممكنا لان تطرق العدم لا يكون الا الى الممكن وقد فرضناه
واجبا هف قال رح البحث الثاني في انه تعالى قادر خلافا
للفلاسفة لنا لو كان موجبا لزم قدم العالم والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان موجبا لذاته
استحال تاخر معلوله عنه على ما تقدم وان كان لشرط فذلك
الشرط ان كان قديما لزم قدم العالم لان عند حصول

في معنى الازلي والابدي

في قدرة الواجب

العلة بشرطها

العلة بشرطها يجب المعلول وان كان حادثا نقلنا
الكلام اليه و يتسلسل اقول لما فرغ من اثبات الواجب
شرع في اثبات صفاته وهي تنقسم الى ثبوتية وسلبية فا
الثبوتية منها كونه تعالى قادرا بمعنى انه ان شاء فعل وان
شاء ترك وقد وقع النزاع في ذلك بين المتكلمين
والفلاسفة فالمتكلمون على انه قادر والفلاسفة
على انه موجب فالحق الاول لنا انه لو لم يكن قادرا لكان
موجبا و يلزم من كونه موجبا قدم العالم وهو محال على ما تقدم
فيتعين كونه موجبا بيان الملازمة ان ايجابه اما ان يكون
مطلقا اي لذاته او مقيدا اي متوقفا على شرط وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يلزم قدم العالم لان مع وجود العلة الموجبة
يجب المعلول على ما مضى واما الثاني فلان ذلك الشرط
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان الاول لزم قدم
العالم اذ مع وجود العلة وشرطها يجب وجود المعلول
وان كان حادثا لزم التسلسل لان احداث ذلك الشرط
اما ان يكون بالايجاب او بالاختيار فان كان بالاختيار
ثبت المطلوب وان كان بالايجاب فايجابه اما لذاته او
لشرط فان كان لذاته لزم قدم العالم اذ العلة الموجبة

يوجب المعلول وان كان لشرط فذلك الشرط اما ان يكون
قديما ويلزم قدم العالم او محدثا ويلزم التسلسل وهو محال
فالايجاب الله تعالى محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
اوجب مؤثرا وذلك المؤثر يؤثر في العالم مختارا لانا
نقول قد بينا حدوث العالم وهو جميع ما سوى الله تعالى والواسطة
بين واجب الوجود وغيره غير معقولة قال ره احتجوا بان
العالم قديم والبارى تعالى موجب والملازمة ظاهرة فاما بيان
المقدم فلان كل ما يتوقف عليه التاثير ان كان قديما لزم
القدم والا لزم الترجيح من غير مرجح وان كان حادثا تسلسل
اقول هذه حجة الفلاسفة على ان الله تعالى موجب وتقريرها
ان العالم قديم فيكون الله تعالى موجبا لان كل ما يتوقف
عليه تاثير الله تعالى اما ان يكون موجودا في الازل او لا فان
كان موجودا في الازل لزم قدم العالم لان عند حصول
العلة وشرطها يجب المعلول وان لم يكن موجودا في الازل
فايجاده في هذا الزمان دون غيره من الازمنة اما ان
يكون لمرجح او لا لمرجح فان لم يكن لمرجح لزم الترجيح من غير
مرجح وهو محال وان كان ايجاده في هذا الزمان لمرجح فذلك
المرجح اما ان يكون موجودا في الازل او لا فان كان

حجة الفلاسفة على كون الله تعالى موجبا وجوابها

موجودا في الازل

موجودا في الازل وجب وجوده ويلزم قدم العالم وان لم يكن
المرجح موجودا في الازل فاحداثه اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح
ويلزم منه التسلسل وهو باطل على ما مر قال ره والجواب المنع من
صدق المقدم وقد تقدم والملازمة الثانية ممنوعة لان هذا انما
يتم في حق الموجب اما في حق المختار فلا اقول هذا الجواب
من حجة الفلاسفة وتقريره انا نمنع ان العالم قديم وقد مضى
بيانه ونمنع ايضا الملازمة الثانية وهي ان كل ما يتوقف عليه
التاثير ان كان موجودا في الازل لزم قدم العالم وان لم يكن
موجودا فايجاده في هذا الزمان اما ان يكون لمرجح او لا
لمرجح وتخصيص ايجاده في هذا الزمان لا لمرجح قالوا يلزم الترجيح
من غير مرجح وهو محال قلنا انما يتم في حق الموجب اما في حق
المختار فلا ومنع ذلك لكنه هو عابر على طريقين لم يطرقهما
متساويان بان لا مرجح لاحدهما على الاخر فانه يرجح احدهما على
الاخر من غير مرجح قال ره تنبيه قدرته تعالى يصح تعلقها بجميع
المقدورات خلافا للاكثر الفلاسفة لان المقتضي لتعلق القدرة
بالمقدور انما هو الامكان وهو ثابت في كل ما سوى الله
فيصح تعلق قدرته بالجميع اقول لما بين ان الله تعالى قادر

شرح في الاحكام المتعلقة بقدرته وقد طال الكلام في الناس
في ذلك فالذي يذهب اليه الاشاعرة انه تعالى قادر على كل مقدور
ونازع في ذلك اكثر المتكلمين والفلاسفة والمجوس ومن اصحابنا
المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي والمحقق الاول لنا ان المقتضي
لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان لان الواجب والممتنع
لا يتعلق القدرة بهما والامكان سار في جميع الاشياء ولو الله
تعالى قال ره وخالف النظام حيث منع من قدرته تعالى على القبيح
لانه يستلزم الجهل او الحاجة وهما ممتنعان على الله تعالى اقول
ذهب النظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبيح والحق خلافه
احتج بان فعل القبيح اما ان يكون باعتبار الجهل او الحاجة اليه
والله تعالى منزه عنهما فلا يصدران عنه قال ره والجواب انهما لا زمان
للوقوع لا للقدرة فالامتناع من حيث الحكمة اقول هذا جواب
عن حجة النظام وتقريره ان الجهل والحاجة من لوازم الوقوع
لا من لوازم القدرة وامتناع فعل القبيح من الله تعالى انما هو
من حيث ان الحكيم لا يفعل القبيح لا من حيث انه غير قادر عليه قال ره
وخالف عباد حيث حكم بان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب وما
علم بعدمه فهو ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع اقول
ذهب عباد الى ان الله تعالى اذا علم بوقوع امر فهو واجب واذا

علم بعدمه فهو ممتنع

علم بعدمه فهو ممتنع والا لانقلب علم الله تعالى جهلا وهو شامل
القدرة قال ره والجواب ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يؤثر لا للقدرة
في امكانه وقد اوضحنا هذا الكلام في كتاب النهاية اقول هذا
هو الجواب عن حجة عباد وتقريره ان الله تعالى اذا علم بوجود
امر فعدم وقوعه يكون مستلزما للجهل فيكون محالا للغير لا لذاته
وبيان ذلك ان العلم يجب فيه المطابقة فاذا فرضت العلم بالوقوع
وجب ان يكون الوقوع مفروضا قبله حتى يتعلق به العلم فان العلم
تابع للمعلوم وحكاية عنه فمحال فرض الوقوع يكون عدم الوقوع
محالا لا لانه يكون الوقوع واجبا للفرض لا لذاته فيكون الوجوب
لاحقا لا سابقا فلا يؤثر في امكان الممكن كما انك اذا فرضت
الماهية معدومة فانها بهذا الاعتبار يستحيل ان يكون موجودة
ويكون هذه الاستحالة غير ذاتية بل انما حصلت من ذلك الفرض
ولا يكون مؤثرة في الامكان الذاتي فاذا هو الممكن باعتبار ذاته
فهو مقدور عليه من تلك الحيثية وغير مقدور عليه من حيث وضع
احد الطرفين وتعلق العلم به ولا يلزم منه استحالة التعلق
الحيثيات وهذا جواب دقيق يحتاج الى فكر صادق قال ره
وخالف الكعبي حيث زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور
العبد لانه اما طاعة او سفه وهما مستحيلان على الله تعالى اقول

ذهب الكعبي الى ان الله تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد لان
فعل العبد اما طاعة او عبث والله تعالى منزه عن الطاعة والعبث
فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد قال ره والجواب ان
الطاعة والسفه صفتان عارضتان للفعل لا يوجبان له المخالفة
الذاتية اقول هذا هو الجواب عن حجة البلخي وتقريره ان الطاعة
والسفه انما يعرضان للفعل فلا يوجبان له المخالفة الذاتية
اما القدرة على الفعل فلا يوصف بهذين الوصفين اذ القدرة
على الفعل قال ره وخالف الجبائيان حيث حكما بان الله تعالى
لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم اجتماع النقيضين اذا
اراده العبد وكرهه الله تعالى او بالعكس اقول ذهب ابو علي
وابو هاشم ومن تابعهما الى ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور
العبد بمعنى ان العبد اذا كان قادرا على فعل معين في زمان
معين لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على ذلك الفعل في
ذلك الزمان ودليله انه لو جاز ذلك لكان الله تعالى اذا
اراد ذلك الفعل في ذلك الزمان وكرهه العبد او اراد
العبد وكرهه الله تعالى للزم اجتماع النقيضين قال ره و
الجواب انه اذا اضيف الفعل الى احدهما استحال من تلك
الحيثية اضافته الى الآخر وهو قبل الاضافة يمكن استناده
الى كل منهما على البدل اقول هذا هو الجواب عن حجة الجبا
ئيين ومن تابعهما وتقريره ان الفعل قبل اضافته الى

في افعال العباد

واحد

احدهما حكمي

احدهما حكمي فيصح اضافته الى كل منهما على البدل بمعنى انه
متى اضيف الى احدهما استحال من هذه الحيثية اسناده الى الآخر
قال ره البحث الثالث في انه تعالى عالم يدل عليه انه تعالى فعل
الافعال المتقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمتان
ضروريتان ولانه تعالى مختار وكل مختار عالم اذ المختار انما
يفعل بواسطة القدرة والاختيار وهو مسبوق بالعلم با
الضرورة اقول لما فرغ من اثبات قدرته تعالى شرع في اثبات
علمه ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى صدر عنه افعال
محكمة متقنة وكل من صدر عنه افعال محكمة متقنة فهو عالم
بالضرورة اما الصغرى فالضرورة قاضية بها واما
الكبرى فضرورية ايضا لا يقال ان اريد تم بكون افعاله محكمة
مطابقتها للمصلحة من جميع الوجوه فهو ممنوع فان في
العالم ومركباته من مفسدة من بعض الوجوه ومصلحة
من بعض الوجوه وان اريد تم به مطابقتها للمصلحة من وجه
ما فهو غير دال على العلم فلا يكون مطابقة الفعل للمصلحة
من بعض الوجوه لا من كل الوجوه دالا على العلم به لانا
نقول نريد من قولنا فعل الافعال المحكمة المتقنة مطابقتها
للمنفعة المطلوبة وهي لا تصدر الا عن عالم والمعارضة
بثبوت المفسدة ضعيفة بالمنع من كونها غير عالمة الوجه

في انه تعالى عالم

في عموم علمه تعالى

الثاني انه تعالى فاعل بالاختيار وكل من هو فاعل بالاختيار فهو
عالم اما الصغرى فقد تقدم بيانه واما الكبرى فلان كل من فعل
فعلا بالاختيار وجب ان يكون قاصدا اليه ضرورة والقصد
الى الفعل لا بد ان يتقدمه العلم به لان المجهول لا يتوجه القصد
اليه قال ره وهو عالم بكل المعلومات لانه ان صح عليه ان يعلم
كل المعلومات وجب له ذلك لان المقدم حق فالتالي مثله بيان
الشرطية ان صفاته تعالى نفسية يستحيل اسناده الى غيره والصفة
النفسية متى صحت وجبت ولان اختصاص بعض المعلومات
بتعلق العلم به دون ما عداه ترجيح من غير مرجح واما صدق
المقدم فلانه تعالى حي وكل حي يصح ان يعلم كل معلوم اقول
لما ثبت انه تعالى عالم مطلقا شرع في ثبوت كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات والدليل عليه من وجهين الوجه الاول الذي ذكره
المصنف ره وتقريره ان الله تعالى ان صح منه العلم بكل المعلومات
وجب له ذلك والمقدم حق فالتالي مثله حق اما بيان
الملازمة ان جميع صفات الله تعالى نفسية يستحيل ان يكون
مستندة الى غيره فاذا صح علمه ان يعلم جميع المعلومات
فلوجب حصول هذه الصفة نظرا الى الذات لا افتقار في
هذه الصفة الى الغير فلا يكون نفسية وقد فرضنا نفسية
هذا خلف اما بيان المقدم وهو ان الله تعالى يصح ان يعلم

كل معلوم

في علمه تعالى بالجزئيات

كل معلوم فلان الله تعالى حي لما مر آنفا وكل حي فانه يصح ان يعلم
كل معلوم الوجه الثاني انه لو صح ان يعلم هذا المعلوم دون غيره
من المعلومات لكان ترجيحا من غير مرجح وهو محال قال ره واعلم ان اضافة
العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الى المقدور وكما لا يعدم القدرة
بعدم المقدور المعين كذلك العلم وانما يعدم الاضافة اليهما وتلك
امر اعتباري لا صفة حقيقية اقول هذا جواب عن سؤال الحكماء القائلين
بان الله تعالى لا يعلم بالجزئيات وتقرير السؤال ان الله تعالى لو علم با
الجزئيات لكان علمه يتغير لان الجزئيات متغيرة والعلم من شرطه المطابقة
فاذا تغير المعلوم تغير العلم وتقرير الجواب ان التغير انما هو في الاضافة
بينهما والاضافة من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج
كما ان المقدور اذا تغير لا يلزم من تغيره تغير القدرة وانما يتغير الاضافة
وكذا ذلك العلم وفيه نظر قال ره وهو يعلم ذاته خلافا للفلاسفة لان
ذاته يصح ان تكون معلومة واحتج بان العلم اما صورة مساوية
للمعلوم في العالم او اضافة وهما مستحيلان في علم العالم بنفسه
على تقدير الصورة والاضافة اما على تقدير الصورة فلانه انما
يعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته اما العلم بذاته فان الصورة نفس
ذاته فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حاصلة في ذاته واما على
تقدير الاضافة فحيث معنا ان الاضافة لا يستدعي تغاير المتضايفين
بل يستلزم تغاير الاعتبار وهو هاهنا حاصل لان الذات من
حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة فصحت الاضافة

لان المغايرة ولو بوجه ما كان فيها فيه عليه يلزم الدور لان العلم مشروط
بالمغايرة فلو كان شرطا له دار والجواب انا نقول الذات من حيث يصح
ان يكون معلومة مغايرة لها من حيث يصح ان يكون عالمة وهذه المغايرة
كافية فيها ولا يتوقف على العلم اقول اختلف الناس في انه تعالى هل يصح ان
يعلم بذاته ام لا فاتفق جميع الاشاعرة والمعتزلة على انه يصح وخالفهم
في ذلك جماعة من الفلاسفة والحق الاول لنا ان ذاته تعالى يصح ان
يعلم لانها من الامور الوجودية فجاز ان يعلم ذاته احتجت الفلاسفة
بان الذين حققوا العلم فرقتان منهم من قال ان العلم صورة مساوية
للمعلوم في العالم ومنهم من قال انه اضافة بين العالم والمعلوم وكلاهما
مستحيلان في علم العالم بنفسه اما القائلون بالصورة فلان ذاته
يستحيل ان يكون متصورة في ذاته واما القائلون بالاضافة فلان
الاضافة تستدعي المتضايفين وهو منتف في علم العالم بنفسه والجواب
انه ضعيف على تقدير الاضافة والصورة اما على تقدير الاضافة
فلان الذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث انها معقولة
واذا صح التغاير بنوع من الاعتبار تحققت الاضافة واما على تقدير
الصورة فلان الصورة في العالم بنفسه نفس ذاته فهو يعلم ذاته بذاته
لا بصورة واعترض على الجواب الاول بان فيه يلزم الدور لان العلم
شرطه المغايرة بحيث تصح الاضافة بينهما فلو كان العلم شرطا في
المغايرة لزم الدور والجواب انه غير لازم لانا نأخذ الذات عارية
عن العلم بها فنقول الذات من حيث يصح ان تكون عالمة مغاير

في علمه تعالى بذاته

لنفسها من حيث تصح

لنفسها من حيث تصح ان تكون معلومة وهذا التغاير كاف في صحة الاضافة
فلا يتوقف التغاير على العلم قال رحمه الله البحث الرابع في انه تعالى حي ذهب
قوم الى ان معنى كونه حيا هو انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم واثبات هذه
الصفة ظاهرة لانا قد بينا كونه تعالى عالما قادرا فلا يستحيل عليه بالضرورة
فيكون حيا بهذا المعنى وذهب اخرون الى انه صفة زائدة لان اختصاص
ذاته تعالى بصحة القدرة والعلم دون غيرها من الذوات لا بد له من مخصص وهو
الحيوة وقد بينا ضعف هذا القول في كتاب نهاية المرام اقول
اختلف الناس في معنى كونه تعالى حيا مع اتفاقهم على حياته فقال ابو
الحسين البصري وجماعة من الحكماء ان الحي هو الذي لا يمتنع ان يقدر ويعلم
وقال جماعة من الاشاعرة ان الحيوة صفة قائمة بالذات لاجلها
لا يمتنع على تلك الذات ان يعلم ويقدر فعلى الاول لا حاجة لنا على
الاستدلال على حياته لانا بينا فيما تقدم كونه تعالى عالما قادرا فثبت
حيوته بالمعنى الاول بالضرورة واحتجت الاشاعرة بان الذوات
تنقسم فتنتهي الى ما يصح ان يقدر ويعلم والى ما لا يصح عليه كالجمادات
والقسمان ليس بينهما تغاير في الذاتية واختصاص احد القسمين با
القدرة والعلم دون الاخر لا بد له من مخصص وذلك هو الحيوة و
الجواب ان هذا ضعيف لان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات
المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون اختصاص ذاته تعالى بصحة
القدرة والعلم لمخصص هو نفس ذاته تعالى قال فخر الدين الرازي
معترضا على قول ابي الحسين ان الحي هو الذي لا يمتنع ان يقدر

في كونه تعالى حيا

وعدمه اشارة الى نفي الامتناع والامتناع سلب فنفي الامتناع سلب
السلب وهو امر ثبوتي وليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا انتهاء الممكنات
الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته ولا نعلم هذا الامر حتى قولنا
لا يمتنع ان يقدر ويعلم والمعلوم مغاير لغير المعلوم فيكون قولنا
لا يمتنع ان يقدر ويعلم مغايرا للذات وقد ثبت انه ثبوتي فيكون
الحيوة ثبوتية فيكون صفة قائمة بالذات وهو المطلوب اجيب با
المنع من كونه سلب السلب امرا ثبوتيا لانه داخل تحت مطلق السلب
العدمي وفيه نظر قال ره المحقق في انه تعالى مريد وخالف في ذلك
جمهور الفلاسفة لنا ان العالم محدث على ما تقدم فتخصيص ايجاده
بوقت وجوده دون ما قبله وما بعده لابد له من مرجح ومخصص
وهو الارادة لتساوي نسبة القدرة الى الطرفين والعلم تابع
فلا يكون هو المتقدم بالذات وهذه الارادة في حقه تعالى نفس
العلم بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة او مغايرة له قال ابو الحسين
على الاول والاشعرية وابو هاشم على الثاني وقد بينا توجيه الكلام
فيهما والاعتراض عليهما في كتاب نهاية المرام اقول ينبغي اولا
ان يذكر ما اختلف فيه في معنى الارادة فنقول اختلف الناس في
معنى كونه تعالى مريدا مع اتفاقهم على ثبوت ارادته فقال ابو الحسين
البصري ان الارادة هو نفس الداعي بمعنى انه نفس العلم بكون الفعل
صالحا للوجود واما الاشاعرة والجبائيان فقالوا انها صفة
زائدة على العلم ثم الاشاعرة قالوا انها قديمة والجبائيان

في كونه تعالى مريدا

قالوا انها حادثة

قالوا انها حادثة لا في محل واما النجار فقد ذهب الى ان الارادة امر سلبي
بمعنى انه غير مغلوب ولا مستكره وليس بجيد والاولى مع اثبات صفة
لاحظ [?] انه تعالى فعل افعاله محكمة في اوقات مخصوصة ولم يقدمها على وقت
وجودها ولم يؤخرها فلابد لذلك الايجاد من مخصص فذلك المخصص
لا يجوز ان يكون هو القدرة اذ القدرة نسبتها الى جميع الاوقات
بالسوية ولا العلم لانه تابع للمعلول مع ما مضى فلو كان هو المخصص لكان
متقدما فيدور فلم يبق الا ثبوت امر زائد عليهما وهو الارادة اذا
عرفت هذا فنقول الحق اتباع ابي الحسين البصري وهو اختيار المصنف ره
وجميع المذاهب باطل اما قول الاشاعرة فلان تلك الصفة الزائدة
اما ان تكون قديمة او محدثة فان كانت قديمة تعددت القدماء
وهو باطل والا كان محلا للحوادث وهو قبيح والثاني باطل ايضا
لانه اما حيوان فيكون حكم الارادة راجعا اليه او جماد وهو غير
معقول واما الثالث فهو باطل ايضا لان وجود عرض لا في محل قبيح
واما قول الجبائيين فباطل بما قلناه في اخر التقسيم واما قول
النجار فباطل ايضا لانه ينتقض بالنائم والجماد فانهما غير مكرهين
ولا مغلوبين وليسا بمريدين فاذا بطلت هذه المذاهب فلنذكر ما
يتحقق [?] الادلة على مذهب الشيخ وابي الحسين البصري وهو انه تعالى
لو كان الله تعالى مريدا بارادة زائدة على العلم فاما ان يكون ذاتية
او صادرة عنه تعالى بارادة اخرى والاول يستلزم اختصاص جميع
ارادته تعالى بمراد دون مراد وهو باطل والا لزم اجتماع النقيضين

في انه مدرك

اذا اراد امرا او يد وعمرو والثاني يستلزم التسلسل وهو باطل ايضا
قال رحمه الله البحث السادس في انه تعالى مدرك اجمع المسلمون على ذلك
واختلفوا في معناه فابو الحسين ذهب الى ان معناه انه تعالى
عالم بالمدركات والاشعرية واكثر المعتزلة على انه زائد على العلم
ويدل على اتصافه تعالى بذلك القرآن وما تقدم من انه تعالى عالم
بجميع المعلومات واحتجاج النفاة فافتقار الابصار الى الشعاع
والسماع الى وصول التموج ضعيف لما تقدم ولان ذلك انما
يصح في حقنا واما في حقه تعالى فلا اقول المسلمون على انه تعالى
سميع بصير انما وقع الخلاف في معناه فقال ابو الحسين البصري
والكعبي والفلاسفة ان معنى كونه تعالى سميعا بصيرا انه تعالى عالم
بالمسموعات وعالم بالمبصرات وخالف جماهير الاشاعرة و
المعتزلة والكرامية ان له صفتين زائدتين على العلم والحق الاول
لنا على اتصافه بالادراك قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وقوله تعالى لا تخافا انني معكما اسمع وارى وقال
ابراهيم عليه السلام يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا
وايضا انه قد مضى انه تعالى عالم بجميع المعلومات ومن جملتها المسموعات
والمبصرات فيكون عالما بهما وايضا فان السمع والبصر من
صفات الكمال وعدمهما من صفات النقصان والله تعالى منزه
عن الاتصاف بصفات النقصان وفيه نظر لانتقاضه بصحيح

البقية وكونه

في انه تعالى متكلم

البقية وكونه كاملا لذاته والاولى ان يعنى بذلك انه تعالى عالم بها
لان السمع والبصر لولا انا نجد العلم اما ان يكونا نفس الاحساس بالحواس
او غيره والاول محال بالاتفاق وبالبراهين الدالة على استحالة
الحواس عليه تعالى والثاني ايضا [illegible] لانه غير معقول احتجت النفاة
بان الابصار يفتقر الى خروج الشعاع او الى الانطباع والسماع
يفتقر الى وصول تموج الحاصل من قلع او قرع وهما منفيان
عنه تعالى والجواب قد مضى بطلان ذلك فيما تقدم سلمنا لكن
ذلك ثابت في حقنا لا في حقه تعالى قال رحمه الله البحث السابع
في انه تعالى متكلم اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا في معناه
فالمعتزلة على ان معناه انه اوجد حروفا واصواتا في بعض
الاجسام تدل على المعاني المطلوبة يعبر الله تعالى عنها والاشعرية
اثبتوا معنى قائما بذاته تعالى قديما مغايرا للحروف والاصوات
يدل على العبارات وهو واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا
نداء ويسمى الكلام النفساني ويدل على ثبوت الكلام بالمعنى
الاول ما تقدم من انه قادر على كل مقدور والقرآن عنه ولولا
لا مكان الاستدلال على النبوة بعجز القرآن من المعجزات اذ
لا فرق من حيث هو مستند الى الله تعالى والمعتزلة بالغوا في انكار
ما ذهب اليه الاشاعرة ووضعوا من نقله ولا نم ذلك في وجوده
ثم في مغايرته للامر والنهي والخبر وعن ذلك في اساليب الكلام
اقول اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم وانما الخلاف وقع بينهم

في تفسيره فالمعتزلة ذهبوا الى ان معنى كونه تعالى متكلما هو انه تعالى
اوجد حروفا واصواتا في اجسام جمادية دالة على ما يطلب الله
تعالى التعبير به عنه وذهبت الاشاعرة الى ان معنى كونه تعالى
متكلما هو انه تعالى قام بذاته معنى مغاير للصفات تعالى يدل عليه
العبارات وهو واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا نداء ويسمى
الكلام النفسي عندهم والحق الاول اذ هذا المعنى غير معقول
وما لا يعقل لا يجوز المصير اليه والدليل على اثبات كونه
تعالى متكلما بالمعنى الاول ما تقدم في الاستدلال على كونه تعالى
قادرا على جميع المقدورات فيكون قادرا على ايجاد حروف
واصوات في اجسام جمادية وايضا فان القرآن يدل على ان
الله تعالى متكلم بالمعنى الاول لا الثاني كيف يمكن الاستدلال
في هذا الباب بالقرآن فانه لو استدل بالقرآن لزم الدور
لانا لا نعلم كونه كلام الله تعالى الا بخبر الرسول صلعم ولا نعرف
صدق الرسول الا بالقرآن فيدور لانا نقول صدق الرسول
يتوقف على المعجز وهو اعم من الكلام وغيره فانتفى الدور سلمنا
لكن لا نسلم انه يتوقف على القرآن من حيث استناده الى الله تعالى
بل يتوقف على القرآن من حيث هو معجز فلا دور والمعتزلة منعوا
ما ذهبت اليه الاشاعرة فقالوا اولا انه لا يعقل والتصديق
مسبوق بالتصور ثم منعوا كونه واحدا ثم منعوا كونه مغايرا
للامر والنهي والخبر وغير ذلك من اساليب الكلام كالاستفهام

وغير ذلك

في انه تعالى باق

وغير ذلك وايضا فان كل عاقل يسبق الى ذهنه ما ذكره المعتزلة
عند اطلاق ع ولو كان كما ذكره الاشاعرة لكان الاخرس متكلما لان
المعنى موجود فيه وهو الظاهر وهو معلوم البطلان قال ره الفصل
السادس في احكام هذه الصفات وفيه مباحث الاول انه تعالى
باق لذاته ذهب الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء يقوم به تعالى والحق
نفيه والا لزم افتقاره الى غيره فيكون ممكنا ولان البقاء لو كان
زايدا على الذات لزم التسلسل ولان البقاء ان لم يكن باقيا لم يكن
الذات الباقية به باقية مطلقا وان كان باقيا فان كان لذاته
كان اولى بالذاتية من الذات والذات اولى بكونها صفة منه
لافتقار الذات اليه واستغنائه عنها وان كان ببقاء آخر لزم
الدور او التسلسل اقول لما فرغ من بيان صفات الله تعالى الثبوتية
شرع يبين احكامها فيبتدئ اولا بان يبين حقيقة البقاء
اعلم ان الشيء اذا كان معدوما ثم دخل في حيز الوجود فاول زمان
دخوله يسمى حدوثا ووجوده في الزمان الثاني يسمى بقاء اذا عرفت
هذا فنقول اختلف الناس في ان بقاء واجب الوجود هل هو
لذاته او ببقاء فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين من الاشاعرة
وجمهور معتزلة البصرة الى انه تعالى باق لذاته وليس زايدا عليها
وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد
الى انه صفة زايدة على الذات والحق الاول لوجوه الاول
ان البقاء وهو مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد

الزمان الاول وهذا لا يعقل الا في الممكن الوجود لان واجب
الوجود تعالى لا اول لوجوده فلا يكون له زمان اول وجوده ثان
الوجه الثاني لو كان باقيا ببقاء زايد على ذاته لكان مفتقرا في
وجوده الى ذلك البقاء فيكون ممكنا هف الوجه الثالث لو
كان باقيا ببقاء لكان ذلك البقاء اما ان يكون باقيا او لا
فان لم يكن باقيا لم يكن الذات الباقية به باقية وهو خلاف
المفروض وان كان باقيا فاما ان يكون باقيا لذاته او لغيره فان
كان باقيا لذاته كان بقاء الذات اولى بالذاتية لانه يستغني
في بقائه عن الغير والذات مفتقرة اليه وان كان باقيا ببقاء
اخر فاما ان يكون بالبقاء الاول وهو الدور او ببقاء غير البقاء
الاول فننتقل الكلام الى ذلك البقاء ويلزم التسلسل وهما
محالان قال البحث الثاني في نفي المعاني والاحوال
ذهبت الاشعرية الى انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي
بالحيوة الى غير ذلك من الصفات والمعتزلة انكروا ذلك وزعموا
انه عالم لذاته لا بمعنى قائم به وكذا باقي الصفات وهو الحق
لنا انه لا قديم سواه لان كل موجود فهو مستند اليه وقد بينا
انه مختار وفعل المختار محدث ولانه لو افتقر في كونه عالما وغيره
الى معان قائمة بذاته كان مفتقرا الى غيره ومنفعلا عنه
لان هذه المعاني وان قامت بذاته تعالى وهي مغايرة له والله تعالى
لا ينفعل عن غيره ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما فيكون

في نفي صح

الشيء مشروطا

الشيء مشروطا بنفسه او يتسلسل واما الاحوال التي اثبتها ابو هاشم
فانها غير معقولة وقد استقصينا القول في هذه المسئلة في كتاب
نهاية المرام في علم الكلام وكتاب المناهج اقول لا خلاف
بين المسلمين في ان بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور وغيرهما
من الصفات تعلقا وانما الخلاف وقع بينهم في ان ذلك التعلق
هل هو بين ذات العالم والمعلوم والقادر والمقدور او بين المعلوم
والمقدور وبين صفة زائدة على ذات العالم والقادر حقيقية فذهب
الحكماء الى الاول وذهب الاخرون الى الثاني ثم اختلفوا في تلك الصفة
هل هي معلومة في نفسها ام لا فذهب الاشاعرة الى انها معلومة
في نفسها ويسمونها بالمعنى وذهب ابو هاشم الى ان تلك الصفة ليست
معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وسماها الحال واما المعتزلة
فانهم نفوا ذلك قالوا ان الله تعالى عالم لذاته قادر لذاته حي
لذاته وكذا باقي الصفات وهو الاولى لوجوه الاول قد مضى فيما
تقدم ان الله تعالى قديم ولا شيء غيره بقديم لان جميع الموجودات
مستندة اليه تعالى وقد مضى فيما تقدم انه فاعل على سبيل الاختيار وفعل
المختار محدث فيكون قدرته تعالى محدث فمحلها اما ذات الله تعالى
وهو محال لاستحالة كون الله تعالى محلا للحوادث واما غيره وهو
خلاف الاجماع واما ان لا يكون في محل وهو محال لاستحالة
حلول عرض لا في محل وقد مضى تقريره الوجه الثاني انه لو افتقر
في كونه عالما وقادرا الى علم وقدرة وغيرهما من المعاني قائمة بذاته

لكان مفتقرا الى غيره ومنفعلا عنه لان هذه المعاني مغايرة له والله
تعالى لا ينفعل عن غيره ولا يحتاج الى غيره الوجه الثالث ان ذلك
العلم لو كان حادثا عنه تعالى لكان صدوره يستدعي كونه عالما
فذلك العلم ايضا يكون هو العلم الاول وهو الدور او غيره وهو
التسلسل وهما محالان اذا ثبت هذا فلنذكر ما يجب ان يذكر من المقصد
من ابطال المعاني فنقول الذي يدل على ابطال المعاني وجوه الاول
ان كونه تعالى قادرا عالما من الصفات الواجبة فلا تفتقر الى المقدم
حقيقة فالثاني حقه اما حقيقة المقدم فلانه لولا ذلك لجاز خروجه
عن كونه قادرا وعالما الى عدمهما وذلك باطل بيان الشرطية ظاهر
الوجه الثاني ان الله تعالى يعلم ما لا يتناهى ويقدر ما لا يتناهى
فيلزم ان يكون له علوم وقدرة لا نهاية لها ووجود ما لا يتناهى
محال الوجه الثالث انه لا دليل على هذه الصفات فيجب نفيها واما الا
حوال فهي غير معقولة والتصديق مسبوق بالتصور قال رحمه الله
البحث الثالث في انه تعالى مريد بارادة قديمة قائمة بذاته والقول
باطلان اما الاول فلان قيام ارادة بذاتها غير معقول ولان
حدوثها يستدعي ارادة اخرى ويتسلسل واما الثاني فلما تقدم من
نفي المعاني اقول قد مر ايضاح هذا الكلام في انه تعالى مريد فلا حاجة
الى ذكره مرة اخرى فليطلب من هناك قال رحمه الله لا يلزم من كونه
مريدا لذاته كونه مريدا للمتنافيين لجواز تعلق ارادته ببعض
المرادات لذاته اقول هذا جواب عن سؤال مقدر وتقرير السؤال

في انه تعالى مريد لذاته



انه لو كان الله تعالى مريدا لذاته لكان الله يريد جميع المرادات فيلزم
ان يريد مراد زيد وعمرو وهما متناقضان وتقرير الجواب انه
يجوز تعلق ارادته ببعض المرادات لذاته فيستحيل ارادته للارادة
الاخرى لانه غير ممكن قال رحمه الله البحث الرابع في ان كلامه حادث
والاشاعرة منعوا عن ذلك والحنابلة ايضا مع اعترافهم بان
الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه لنا انه مركب
من حروف متتالية يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم
لا يعدم ولا يقع مسبوقا بغيره فالسابق واللاحق محدثان
ولان الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي
ولا سابق على الازل ولان امر المعدوم عبث ولقوله تعالى
ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث اقول اختلف الناس في ان
كلام الله تعالى هل هو قديم او حادث فذهبت الاشاعرة والحنابلة
الى انه متكلم بكلام قديم حال في ذاته وذهبت المعتزلة الى انه
متكلم بكلام حادث وهو الحق لوجوه الاول قوله تعالى
انا جعلناه قرانا عربيا والجعل هو الاحداث لقوله تعالى
وجعلنا من الماء كل شيء حيا اي احدثنا وخلقنا الوجه الثاني
قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون
والذكر هو القران لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وقد ثبت ان الذكر حادث فيكون القران حادثا وهو المطلوب
الوجه الثالث ان الكلام هو المركب من الحروف المتتالية التي

يتقدم بعضها على بعض فالمقدم سابق لوجوده على اللاحق فا
اللاحق محدث لتأخره والسابق محدث لعدمه عند وجود اللاحق
الوجه الرابع اخبار الله تعالى في الازل بارسال نوح اخبار عن الماضي
لانه تعالى قال انا ارسلنا نوحا الى قومه ولا شيء سابق على الازل
فيكون كذبا وايضا فان الله تعالى امر في القرآن باشياء كثيرة فلو كان
قديما لكان امرا للمعدوم وهو عبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قال رح البحث الخامس في ان خبر الله تعالى صدق لان الكذب قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح والمقدم الاول ضروري والثاني يأتي
بيانه ولان تطرق الكذب في خبره يستلزم ارتفاع الامان لوعده
ووعيده فينتفي فائدة التكليف والبعثة اقول اجمع اهل الـ
على ان خبر الله تعالى صدق وهو الحق لنا على ذلك طريقان الطريق
الاول وهو ما يستدل به المعتزلة وتقريره ان الكذب قبيح والله
تعالى منزه عن فعل القبيح اما الصغرى فضرورية وسيأتي بيان الكبرى
فيما بعد انشاء الله الطريق الثاني وهو ما يستدل به الاشاعرة و
تقريره ان الكذب نقص وهو على الله تعالى محال قال شيخنا المصنف
وقد احدثت لهم طريقتين احديهما ان الرسول صلعم صادق
الثانية ان الله تعالى لو كان كاذبا لكان اما ان يكون بكذب
قديم فيلزم استحالة الصدق عليه تعالى لان القديم لا يزول
وهو باطل وهذه الحجج التي للاشاعرة باسرها ضعيفة واما
ما يستدلون به لان الكذب انما يعرض للخبر والكلام النفساني
الازلي عندهم شيء واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا نداء

في انه تعالى صادق

واما ما احدثه

واما ما احدثه شيخنا رحمه فلان خبر الرسول يدخله النسخ والتخصيص
وغيرهما من المعاني الموجبة لعدم اليقين ويجوز انقسام كلامه الى
ما هو كذب دائما والى ما هو صدق دائما واذا ثبت بطلان كلام
الاشاعرة فالاولى الالتزام باستدلال المعتزلة قال رح البحث
السادس في ان هذه الصفات ازلية لانها لو تجددت لزم التسلسل
اذ القدرة المتجددة يستلزم تقدم قدرة وكذا العلم المتجدد يستدعي
مسبوقية العلم وهي زائدة على ذاته في التعقل لا في الخارج اما الاول
فبالضرورة فانا نجد العلم بذاته تفتقر الى الادلة على ثبوت الصفات
واما الثاني فلانها لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال
على ما مر وان كانت حادثة كانت محلا للحوادث واستلزم التسلسل
اقول هذا البحث يشتمل على مسئلتين المسئلة الاولى في ان صفاته تعالى
ازلية لانها لو كانت حادثة لزم التسلسل لان تجدد القدرة والعلم
وغيرهما من الصفات يستدعي تقدم قدرة اخرى وعلم اخر وقدرة
اخرى وهكذا ويتسلسل وهو محال المسئلة الثانية انها زائدة على
ذاته في التعقل لا في الخارج اختلف الناس في ذلك فذهب
الفلاسفة الى ان هذه الصفات نفس ذاته وتابعهم ابو الحسين
البصري وذهبت الاشاعرة وباقي المعتزلة الى ان هذه الصفات
زائدة على ذاته في الخارج اما زيادتها مطلقا فلوجوه الوجه
الاول ان هذه الصفات لو لم يكن زائدة على ذاته لكان
قولنا الباري باري بمنزلة قولنا الباري عالم او قادر ولا شك
ان الثاني يفيد والاول لا يفيد الوجه الثاني ان الذين يصفون

بحث في ان الصفات ازلية

بالعلم او القدرة وغيرها قد اشتركوا فيها وقد تباينوا في
حقائقهم وما به المباينة غير ما به المشاركة فتكون زائدة الوجه
الثالث انا اذا قلنا ان الله تعالى عالم حصل لنا مفهوم زائد على
قولنا الله تعالى فلو لم يكن زائدا لاتحد المفهوم الوجه الرابع انا
نعلم ذات الله تعالى ونشك في صفاته فلو كانت نفسها لما
شككنا في صفاته لكنا نستدل على اثباتها بعد اثبات ذاته تعالى
واما زيادتها في التعقل لا في الخارج فلانها لو كانت هذه
الصفات ثابتة في الخارج لكانت اما قديمة او حادثة والاول
يلزم منه تعدد القدماء وهو باطل على ما مر بيانه والثاني ايضا
قبيح لانه يستلزم ان يكون محلا للحوادث وهو قبيح على ما يأتي
بيانه فيما بعد ان شاء الله وايضا فانه يلزم التسلسل لان حدوثها
يستلزم اتصافه بها قبل وجودها ثم ينتقل الكلام الى تلك
الصفات وباقي البحث قال رحمه الله الفصل السابع فيما يستحيل
عليه تعالى وفيه مباحث الاول في استحالة مماثلته لغيره تعالى
ذهب ابو هاشم الى انه يساوي غيره من الذوات ويخالفها بحالة
توجب احوالا اربعة الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
والحق خلافه فان الذوات المتساوية تتساوى في اللوازم
فيجب القدم مع الحوادث والحدوث على الله وهما باطلان
ولان اختصاصه تعالى بما يوجب المخالفة دون غيره ترجيح
من غير مرجح اقول لما فرغ من بيان الصفات الثبوتية
شرع في بيان الصفات السلبية الاولى يستحيل ان

الكلام فيما يستحيل عليه تعالى

يماثل غيره من الذوات اختلف الناس في ذلك فقال ابو هاشم
وابو علي انه يماثل غيره من الذوات ويخالفها بحالة توجب اربعة
احوال الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وليس بجيد و
اطبق المحققون على ذلك واتفقوا على انها تخالف غيرها من
الذوات لذاتها لا لصفات اخر وهو الحق لوجهين الوجه
الاول ان ذات الله تعالى لو كانت مخالفة لغيرها من الذوات
باعتبار تلك الامور لكان اختصاص تلك الامور بها اما ان
يكون باعتبار امور اخر او لا فان كان باعتبار امور اخر لزم
التسلسل لان البحث في هذه الامور كالبحث في الامور الاولة
وان كان اختصاصها بتلك الذات لا لامر اخر لزم الترجيح
بغير مرجح الوجه الثاني لو كانت متساوية لكانت يجوز مما
متساوية فيجب القدم على الحوادث ويجب الحدوث على الله تعالى
وهما باطلان واحتج ابو هاشم وابو علي بانا قد نعقل ذاتا
ونشك في كونها قديمة او واجبة او محدثة وذلك يوجب
التماثل في الذوات والجواب ان غرض ابو علي وابو هاشم ان
الذات من حيث كونها ذاتا او من حيث استقلالها بالمعقولية
وهو امر يتساوى سائر الذوات فيه مسلم وان عنيتما التماثل
في الحقائق والماهيات فممنوع قال رحمه الله البحث الثاني في انه
يستحيل ان يكون مركبا لان كل مركب مفتقر الى جزئه والجزء

في نفي التركيب عنه تعالى

مغاير للآخر فيكون ممكنا ويستحيل ان يتركب عنه غيره لاستحالة
انفعاله عن الغير فلا جزء له فلا جنس له ولا فصل له ولا حد له
ولا يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان وجوبه لذاته يستدعي
استغنائه عن غيره ووجوبه لغيره يستدعي افتقاره اليه
فيكون واجبا مفتقرا اقول هذا البحث يشتمل على ثلث مسائل
المسئلة الاولى في انه تعالى ليس بمركب لانه لو كان مركبا لكان مفتقرا الى
جزئه وجزء الشيء غيره فاستحال التركيب عليه لان الله تعالى غني
عن الغير على ما ياتي المسئلة الثانية في استحالة تركيب الغير عنه
يستحيل ان يكون الله تعالى جزء الغير والدليل عليه ان التركيب اما
ان يكون خارجيا فظاهر انه لا يكون الا مع الانفعال والله
تعالى ليس منفعلا عن الغير واما ان يكون ذهنيا وهو منفي عنه
لانه انما يكون من الجنس والفصل والله تعالى ليس احدهما فظهر
من استحالة التركيب عليه انه تعالى ليس له جزء فلا يكون له جنس
واذا لم يكن له جنس فلا فصل له لترتب الفصل على الجنس
واذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد لان الحد هو المركب
من الجنس والفصل المسئلة الثالثة في استحالة كونه تعالى
واجبا لذاته ولغيره معا وذلك لان الواجب لذاته مستغن
في وجوبه عن غيره والواجب لغيره يفتقر في وجوبه الى ذلك
الغير والشيء الواحد لا يكون مفتقرا واجبا قال البحث

في نفي التحيز عنه تعالى

الثالث في انه يستحيل

الثالث في انه يستحيل ان يكون متحيزا لان كل متحيز لا يخلو عن الحركة
والسكون وقد بينا حدوثهما فيكون حادثا وواجب الوجود
لا يكون حادثا فلا يكون متحيزا ولانه يستلزم قدم الحيز ولا قديم
سواه تعالى ولانه يستحيل ان يكون متحيزا كذا يستحيل ان يكون قائما
به لافتقار القائم بالمتحيز الى الحيز وكل مفتقر ممكن وواجب الوجود
ليس ممكنا فيستحيل ان يكون حالا في غيره لان كل حال فهو
مفتقر الى محله ولو في تعينه وواجب الوجود ليس بمفتقر اقول
هذا البحث يشتمل على ثلث مسائل المسئلة الاولى في استحالة
كونه تعالى متحيزا اختلف الناس في انه تعالى هل هو متحيز ام لا فذهب
السواد الاعظم من العقلاء الى انه منزه عن التحيز وذهب المجسمة
الى انه متحيز والحق الاول لنا على ذلك وجوه الوجه الاول
ان الله تعالى لو كان متحيزا لكان ذلك الحيز اما ان يكون منقسما
او غير منقسم والاول يقتضي التركيب وقد بينا استحالته و
الثاني يلزم منه ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا الوجه الثاني لو كان الله تعالى متحيزا لكان
لا يخلو عن الحركة والسكون لما بيناه في باب حدوث الاجسام
والحركة والسكون حادثان فيكون واجب الوجود حادثا
وهو محال الوجه الثالث لو كان الله تعالى متحيزا لكان يستدعي
قدم حيزه لان حيز القديم قديم وهو باطل لاستغراقه فقد

القدماء وهو حق لانه لا قدم سواه على ما مر بيانه المسئلة الثانية
في استحالة قيام واجب الوجود تعالى بالمتحيز والدليل عليه ان القائم
بالمتحيز مفتقر في وجوده الى المتحيز وكل مفتقر ممكن فيكون الله تعالى
ممكنا وقد بينا وجوبه هف المسئلة الثالثة في استحالة حلوله
في غيره اختلف الناس في غيره فقال بعض النصارى انه تعالى حل
في المسيح وبعض الصوفية الى انه حال في بدن العارفين وتمثل
احيانا بجسد في غير الاجسام واطبق المحققون على استحالة
ذلك وهو الحق لنا انه لو كان حالا في بعض الاجسام لكان
محله اما ان ينقسم او لا ينقسم فان انقسم تركب وقد مضى بطلانه
وان لم ينقسم كان الله تعالى اصغر الاشياء وهو باطل وايضا فانه
لو كان حالا في شيء لكان مفتقرا الى محله ولو صح لعقلنيه الله تعالى
واجبا على ما مر بيانه فيه بحث لانه لو كان الله تعالى حالا في شيء لكان
ان يكون محتاجا وهو باطل على ما ياتي واما غنيا وهو صحيح
لاستحالة عروض ما يحوجه اليه لان الذاتيات لا تزول بالعوارض
وفيه نظر لانه لا يدل على استحالة حلوله ولكن يدل على استحالة
احتياجه الى المحل ونحن نقول انه ليس بمحتاج وانما حل فيه
لاختياره الحلول فيه قال ره البحث الرابع في انه ليس في جهة
خلافا للكرامية لانه لا متحيز ولا حال في المتحيز وكل ما هو في
جهة فهو احدهما بالضرورة ولانه لو كان في جهة لم ينفك عن
الحركة والسكون الحادثين وكل ما لا ينفك عن الحوادث
فهو حادث وليس في مكان والا لكان مفتقرا اليه لان

مكانه ان ساوى سائر

في انه تعالى ليس في جهة من الجهات

مكانه ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به مفتقرا الى
مخصص والا لكان مخالفا لها فيكون موجودا لاستحالة الامتياز
في العدمات فان كان حادثا لزم اما حدوثه او حدوث الحاجة
الى المكان وهما باطلان والظواهر السمعية الدالة على خلاف
ذلك متاولة لان النقل والعقل اذا تنافيا فلا يمكن اهمالهما ولا
العمل بهما ولا العمل بالنقل واهمال العقل لان اهمال الاصل لاجل
الفرع يقتضي بطلانهما والعقل اصل للنقل فلم يبق الا العمل با
العقل وتاويل النقل اقول هذا البحث يشتمل على مسئلتين
المسئلة الاولى في استحالة كون الله تعالى في جهة من الجهات اختلف
الناس في ذلك فذهب الكرامية وهم اصحاب عبد الله ابن كرام
الى انه حال في جهة فوق ثم اختلفوا فقال بعضهم انه حال في جهة
فوق العرش وليس لها نهاية وقال اخرون منهم انه حال في جهة
فوق العرش وتلك الجهة متناهية وقال الاخرون انه حال على
العرش وهو مذهب المجسمة وهذه المذاهب كلها قد اطبق المحققون
على بطلانها وهو الحق لان كل حال في جهة فهو مشار اليه فيكون
اما جسما او عرضا وكلاهما باطلان احتجت الكرامية بان الله
تعالى موجود فاما ان يكون ذلك في جهة او لا والاول اما
ان يكون في جهة فوق او جهة تحت فان كان في جهة فوق
ثبت المطلوب وان كان في جهة تحت فهو باطل لان جميع اصناف
الملك يرفعون ايديهم الى جهة فوق اذا طلبوا شيئا من
الله تعالى وان لم يكن في جهة كان الموجود ليس له جهة اصلا

وصريح العقل حاكم بخلاف هذا القول ايضا فان الايات دالة على انه
في جهة فوق والجواب عن الاول لا نسلم ان كل موجود لا بد له
من جهة والبرهان على انه ليس في جهة ثابتة فان كل ما هو في جهة
فهو حادث لعدم انفكاكه عن الحوادث وقصور العقل عن ادراك
ذلك لا يدل على نفيه وعن الثاني بان الايات مأولة لانه اذا
اجتمع العقل والنقل ولم يمكن العمل بهما ولا تركهما ولا ترك العقل
والعمل بالنقل لان العقل اصل للنقل وترك الفرع اولى فلم يبق
الا العمل بالعقل وتاويل النقل فنقول تلك الايات الواردة على كونه
في جهة متأولة احتج المحققون بوجهين الوجه الاول ان كل ما هو
في جهة فهو اما متحيز او حال في المتحيز ضرورة وقد بينا ان الله تعالى لا متحيز
ولا حال في المتحيز الوجه الثاني انه لو كان الله تعالى في جهة لكان اما
متحركا او ساكنا لان كل متحيز لا ينفك عنهما والحركة والسكون حادثان
وما لم ينفك عن الحادث فهو حادث فيكون الله تعالى حادثا وقد فرضناه
قديما هف المسئلة الثانية في استحالة كونه تعالى حاصلا في مكان
وذلك لوجهين الوجه الاول انه لو كان في مكان لكان مفتقرا اليه
والمفتقر ممكن فيكون الله تعالى ممكنا وقد فرضناه واجبا هف الوجه
الثاني انه لو كان في مكان لكان مكانه اما ان يكون مساويا لسائر
الامكنة فيكون اختصاصه تعالى به يحتاج الى مرجح والا لكان مخالفا
فيكون ذلك المكان موجودا لاستحالة الامتياز في العدم فحينئذ يلزم
اما حدوث الله تعالى او حدوث او حدوث الحاجة الى المكان وهما

محال لانه او قديما

في استحالة قيام الحوادث عليه تعالى ٢

محال لانه او قديما وهو قبيح لاستحالة تعدد القدماء قال ره البحث الخامس
في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى لان الانفعال ممتنع عليه فيمتنع
عليه التغير فلا يمكن اتصافه بالحوادث ولان علة هذا الحادث
ان كان هو الله على سبيل الايجاب لزم قدمه وان كان على سبيل
الاختيار لزم وجوده قبل وجوده لانه لا بد وان يكون في صفة
الكمال وان كان غير الله كان واجب الوجود مفتقرا الى الغير هف
ويستحيل قيام اللذة والالم بذاته اما اللذة فلانها ان كانت قديمة
لزم وجود الملتذ به قبل لعدم القدرة والداعي وان كانت حادثة
كانت محلا للحوادث وهو قبيح والاجماع ويستحيل اتصافه بالكيفيات
الجسمانية كالشم والذوق وكذا بالاعراض المفتقرة الى الاجسام
كالالوان والاضواء وغيرها ولا يمكن اتحاده بغيره لقضاء
الضرورة ببطلان الاتحاد لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فلا اتحاد
وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ولاستحالة اتحاد العدم بالوجود
اقول هذا البحث يشتمل على مسائل اربع المسئلة الاولى
في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى اختلف الناس فذهب الكرامية
الى جوازه واطبق الباقون على استحالته وهو الحق لنا وجهان
الوجه الاول ان الانفعال والتغير محال عليه تعالى فلو كان الله
تعالى محلا للحوادث لكان علة ذلك الحادث اما واجب الوجود
او غيره فان كان علته واجب الوجود فاما على سبيل الاختيار
او على سبيل الايجاب فان كان على سبيل الايجاب لزم قدمه
وقد فرض حادثا هف ولما بينا انه تعالى مختار وان كان على

سبب الاختيار لزم وجوده قبل وجوده لان ذلك الحادث لا بد
وان يكون من صفات الكمال لانه لو كان من صفات النقص لكان
الله تعالى ناقصا ويستحيل انفكاك تلك الصفات عنه وان كان
علته هذا الحادث غير الله تعالى كان محتاجا الى الغير وهو محال
المسئلة الثانية في استحالة قيام الالم واللذة به تعالى اختلف
الناس في ذلك فقالت الحكماء انه لا يوصف بالالم وقد يوصف
باللذة ومنع المتكلمون من ذلك واتفق الحكماء في انه لا
يوصف بالالم فنقول نحن قد نعني بالالم واللذة ملائمة
المزاج ومنافرته وبهذا المعنى لا يكون الله تعالى متالما ولا
متلذذا لان المزاج لا يعقل الا في الاجسام والله تعالى ليس بجسم
وقد نعني بهما ادراك الملائم والمنافي وبهذا المعنى يكون
الله تعالى متلذذا لانه تعالى مدرك لذاته وذاته ملائمة له لكن
لا يطلق عليه اسم اللذة لكون اسمائه توقيفية واستدل
المصنف بانه تعالى لا يوصف باللذة لان تلك اللذة اما ان
تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة وهي داعية الى فعل
المتلذذ به لزم وجود المتلذذ به قبل وجوده لان القدرة
والداعي اذا وجدا وجد الفعل فيلزم وجود الاثر في الازل
والتقدير ان الافعال حادثة هف وان كان حادثة كان
الله تعالى محلا للحوادث وقد مضى بطلانه وعول بعضهم في
نفيها عنه على الاجماع وهو الاولى المسئلة الثالثة في استحالة
اتصافه تعالى بالالات الجسمانية وما يفتقر الى الجسم الدليل

عليه ان الطعم والشم

عليه ان الطعم والشم واللون لو كانت حالة فيه لكان الله تعالى
منفعلا عن غيره وهو قبيح في حقه تعالى وقد تبين في استحالة
اتصافه بالالوان ان اللون جنس تحته انواع فنسبة كل
نوع منها على السوية فلو كان متصفا باحدها دون الاخر
كان ترجيحا من غير مرجح وهو قبيح وهو ضعيف لجواز اختصاص
ذاته تعالى بنوع معين لكون ذاته في نفس الامر مستلزمة لذلك
النوع من غير ان نعلم كيفية ذلك الاستلزام والاولى في
التمسك في هذه المسئلة بما قلناه اولا المسئلة الرابعة في استحالة
اتحاده تعالى بغيره اختلف الناس في ذلك فذهب جماعة من الحكماء
الى ان من عقل شيئا اتحد بذاته تعالى وقالت النصارى ان الاقانيم
الثلثة متحدة وهي اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح
القدس ومعنى هذا انهم ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة
اقانيم فاقنوم الاب عندهم هو الوجود واقنوم الابن هو العلم
واقنوم روح القدس هو الحياة وطريق الرد عليهم ان نقول اما
ان يعنوا بالاتحاد صيرورة الاثنين واحدا او مزج الشيء بالشيء
او صيرورة الشيء شيئا اخر كما يقع صار الاسود ابيض وهو قبيح فان
كان الاول مرادهم فهو باطل بالضرورة وايضا فان بعد الاتحاد
اما ان يبقيا او عدما او يبقى احدهما ويعدم الاخر فان بقيا فهما
اثنان فان عدما فلا اتحاد ايضا وان عدم احدهما وبقي الاخر
فلا اتحاد ايضا لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وان عنوا
به المعنى الثاني فهو حق لكنه منفي عنه لاستحالة انفعاله عن

في انه تعالى غني

غيره بالاستحالة والتركيب قال رح البحث السادس في انه تعالى
غني اذ لو احتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لكانت الحاجة
اما في ذاته او في صفاته والقسمان باطلان لانا قد بينا
وجوب وجوده تعالى فلا يفتقر الى غيره لا في ذاته ولا في
صفاته لاستحالة انفعاله عن الغير اقول لما بينا انه تعالى
واجب الوجود يستحيل عليه الحاجة لان الحاجة اما في ذاته
او في صفاته وكلاهما باطلان اما في ذاته فلانه تعالى لو كان
محتاجا فيكون ممكنا وقد فرضناه واجبا واما في صفاته
فلانه لو كان محتاجا في صفاته لكانت ذاته متوقفة على وجود
تلك الصفة او عدمها وكلاهما اما منها وان في الغير فيكون
منفعلا وايضا لو احتاج للزم انفعاله عن الغير وايضا لو احتاج
تعالى الى غيره للزم الدور لان واجب الوجود مفتقر اليه فلو
افتقر هو الى غيره للزم الدور وهو محال قال رح البحث السابع في
ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر لان المعقول من واجب الوجود
الا الصفات الحقيقية مثل الوجوب والوجود وكونه قادرا
عالما وغير ذلك او الاضافية مثل كونه تعالى خالقا واولا
واخرا والسلبية مثل انه تعالى ليس بجسم وليس في جهة وغيرها
واما غير ذلك فهو غير معقول ولا شك في ان هذه المعقولات
امور عارضة لذاته ليست نفس حقيقته والمعروض غير معلوم
لنا اقول اختلف الناس في ان حقيقة واجب الوجود هل
هي معلومة لنا ام لا فذهب جمهور المتكلمين الى ذلك وذهب

في ان ذاته تعالى معلومة للبشر ام لا

الفلاسفة والغزالي

الفلاسفة والغزالي من المتأخرين وصار جمع من القدماء الى استحالته
حجة القائلين باستحالته انا لا نعلم من واجب الوجود غير مجرد الصفات
اما الحقيقية كالوجوب والوجود والقدرة والعلم او الاضافية
ككونه خالقا واولا واخرا وغير ذلك او السلبية ككونه تعالى ليس بجسم
ولا عرض وليس في جهة ولا متحيز وغير ذلك واما غير هذه فليس
معقولا لنا وهذه الصفات لا شك انها من الامور العارضة لذا
ت واجب الوجود وليس نفس ذاته واما الحقيقية فلانها لو كا
نت نفس ذاته للزم اتحاد الصفات فيكون العلم هو القدرة والقدرة
هو الوجود وهو محال لانا نعلم احدهما ونشك في الاخر واما
الاضافية فلانها لا تثبت الا بعد ثبوت المضاف اليه واما
السلبية فلان المفهوم منها سلب ما عداه عنه بالضرورة عرض
بانا حكمنا على الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا متحيز ولا حال في
المتحيز وغير ذلك يستلزم تقدم علمنا بذاته لان التصور مقدم
على التصديق ويمكن ان يجاب عنه بان التصور الشرط في
التصديق هو مطلق التصور سواء كان من حيث ذاته او ببعض
الاعتبارات وهو موجود ههنا قال رح البحث الثامن في انه يستحيل
عليه الرؤية لان الضرورة ~~الاستحالة~~ قاضية بان كل مرئي فهو
في جهة لانه اما مقابل او في حكمه والباري تعالى ليس في جهة فلا
يكون مرئيا ولانه لو صح ان يكون مرئيا لرأيناه والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ شرائط الادراك موجودة
ههنا ولقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار

في استحالة الرؤية عليه تعالى

تمدح بنفي الرؤية فيكون ثبوتها نقصا وهو على الله تعالى محال
ولقوله تعالى لن تراني ولن لنفي الابد والاشاعرة خالفوا
جميع العقلاء في ذلك حيث اثبتوا التجرد وجوزوا رؤيته واستدلوا
بانه تعالى موجود فيصح ان يكون مرئيا لان علة صحة الرؤية هو
الوجود لان الجوهر والعرض مرئيان والحكم المشترك يستدعي
علة مشتركة ولا مشترك بينهما سوى الوجود والحدوث لا يصلح للعلية
لانه امر عدمي فيتعين الوجود وهذه الحجة ضعيفة جدا وقد بينا
ضعفها في كتاب النهاية والسبع متناول اقول اختلف الناس في انه
هل يصح ان يراه ام لا فذهبت الاشاعرة الى جواز رؤيته تعالى
وذهبت المعتزلة والامامية والزيدية الى استحالته والحق
لوجوه الوجه الاول انه لو صح ان يراه لوجب ان يراه والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشرائط قد بينا انها
متى حصلت وجب الادراك وهي هنا امران لا غير سلامة الحاسة
وهي حاصلة وكون المرئي بحيث يصح ان يرى فلو كان هنا ايضا
حاصلا لزم المطلوب الوجه الثاني ان الضرورة قاضية بان كل
مرئي فهو في جهة لان المرئي اما مقابل او في حكمه وكلاهما
لا بد لهما من جهة وقد بينا انه تعالى ليس في جهة فلا يكون
مرئيا الوجه الثالث قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار دل على نفي رؤيته لا تمدح بنفي رؤيته فيكون ثبوتها
نقصا وهو محال على الله تعالى اما انه تمدح فبالاجماع وايضا
فان الاية وردت عقيب المدح وكلما كان عقيب المدح فهو

ممدوح بدليل قبح

ممدوح بدليل قبح قول القائل فلان شجاع كريم عظيم ينام الليل
ويأكل الخبز واما ثانيا فلان مدحها كان يقتضي نقصها فلان نفي
المدح اما ان يكون نقصا او مدحا او لا يكون نقصا ولا مدحا
والاول هو المطلوب والثاني باطل بالضرورة لان نفي المدح لا
يكون مدحا بالضرورة والثالث باطل ايضا والا لكان نفي كون
الانسان جالسا في داره مدحا وهو باطل الوجه الرابع كونه
تعالى مجيبا لموسى عليه السلام لما سئله الرؤية لن تراني ولن لنفي الابد
باجماع اهل اللغة واذا ثبت ان لن لنفي الابد ثبت ان موسى ع
لا يراه ولا غيره قال ان موسى ع لا يراه قال ان كل احد لا يراه
وهو المطلوب احتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى موجود
فيصح ان يراه واما الصغرى فقد تقدم بيانها واما الكبرى
فلان الجوهر والعرض يصح رؤيتهما فقد اشتركا في هذا الحكم
والحقائق المختلفة اذا اشتركت في الاحكام وجب ان يكون
مشتركا في علة تلك الاحكام لانه يمتنع ان يستند المعلولات
المتساوية الى العلل المختلفة ولا اشتراك بين الجوهر والعرض
غير الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي
لتركبه من قيد عدمي فلو كان علة كان علة رؤية الجوهر والعرض
عدمية وهو محال فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فيصح ان
يراه الوجه الثاني ان سؤال موسى ع الرؤية فلو كانت ممتنعة لما
سألها موسى ع لاستحالة وقوع الممتنع الوجه الثالث انه
تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن

ممكن والجواب عن الاول من وجوه الاول المنع من كون كل حكم
معللا بعلة والا لزم التسلسل الوجه الثاني لم لا يجوز ان يكون
العلة في رؤية الجوهر والعرض هي الحدوث قالوا الحدوث عدمي
قلنا ممنوع بل الحدوث ثبوتي اذ هو الوجود المسبوق بالعدم الثالث
لم لا يجوز ان يكون العلة هي الامكان ولا نسلم ان الامكان عدمي
فلا يتم لانا نقول امكان الرؤية ايضا عدمي ويجوز تعليل العدمي
بالعدمي فلو كانت العلة هي الوجود لوجب ان نرى جميع الموجودات
من الذوات والصفات وهو ممتنع وعن الثاني ان سؤال موسى عم
انما كان لقومه لما قالوا ارنا الله جهرة وهو ضعيف وعن الثالث
انه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل حال نظره اليه وحال
نظر موسى عم اليه اما ان يكون متحركا او ساكنا فان كان متحركا
ثبت المطلوب وان كان ساكنا وجب ان يراه قال البحث التاسع
في انه تعالى واحد اذ لو كان في الوجود واجبا الوجود لوجب
ان يتمايزا بعد اشتراكهما في مفهوم واجب الوجود فيكون كل
واحد منهما مركبا فيكون ممكنا ولانه اذا اراد احدهما حركة جسم واراد
الاخر تسكينه فان وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين وكذا ان
انتفيا واذا وقع مراد احدهما دون الاخر كان من وقع مراده
هو الاله وللسمع اقول اتفق المتكلمون والفلاسفة على ان الله
تعالى واحد لا ثاني له لوجوه منها انه لو كان في الوجود واجبا
الوجود لكان بعد الاشتراك في كونهما واجبا الوجود اما ان
يتمايزا او لا فان تمايزا كان واجب الوجود مركبا لان ما به الاشتراك

في انه تعالى واحد

مغاير لما به الامتياز

مغاير لما به الامتياز وهو محال وان لم يتمايزا لكان واحدا ومنها انه لو كان
في الوجود واجبا الوجود لكان اذا اراد احدهما تحريك جسم
واراد الاخر تسكينه فاما ان يقع مرادهما او لا يقع او يقع مراد
احدهما دون الاخر فان وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين وان
لم يقعا لزم ارتفاع النقيضين وكلاهما محال وان وقع مراد
احدهما دون الاخر كان من وقع مراده هو واجب الوجود دون
الاخر وهذا يسميه المتكلمون دليل التمانع ومنها السمع وقد ورد
في القرآن مواضع كثيرة قال البحث العاشر في العدل وفيه
مباحث الاول في اقسام الفعل الفعل اما ان لا يكون له صفة
زائدة على حدوثه كحركة الساهي والنائم واما ان يكون وهو اما حسن
او قبيح الاول اما ان لا يكون له صفة زائدة على حسنه وهو
المباح ورسموه بانه لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما واما
ان يكون له صفة زائدة على حسنه وهو اما واجب وهو ما يستحق
المدح بفعله والذم بتركه مع العلم به والتمكن منه والتحرز او ندب
وهو ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه اذا علم فاعله
ذلك او دل عليه اقول لما فرغ من البحث عن واجب الوجود
وصفاته شرع في البحث عن افعاله وانه تعالى عادل بمعنى انه
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وقبل ذلك ذكر البحث
في الحسن والقبح الفعل اما ان لا يكون له صفة زائدة على حدوثه
او يكون والاول كحركة الساهي وكلام النائم والثاني اما

في كونه تعالى عادلا

ان يكون لفاعله ان يفعله وهو الحسن او لا يكون وهو القبيح والحسن
اما ان يكون له صفة زائدة على حسنه او لا والثاني المباح
والاول الواجب والمندوب ورسموا المباح بانه الذي لا يمدح
فاعله ولا تاركه ولا يذم والواجب هو الذي يستحق فاعله المدح
وتاركه الذم مع علمه وتمكنه من التحرز وقيد ما يستحق تاركه الذم
به او ما يستحق العقاب بتركه وليس بجيد فان الساهي والنائم
والمكره لا يستحقون الذم بالترك وايضا فان الواجب المخير
لا يستحق الذم بتركه وكذا الواجب الموسع والمندوب هو الذي
يستحق فاعله المدح ولا يستحق تاركه الذم عليه اذا علم فاعله
به او دل عليه وقيد ما فعله خير من تركه وقيد ما يكون فعله
راجحا على تركه والقبيح هو الذي يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه
وانما ترك الشيخ طاب ثراه تعريف القبيح لانه لما ذكر انه ليس
بين الحسن والقبيح قسم ثالث وذكر تعريف الحسن فكانه قد بين
تعريف القبيح قال رحمه الله البحث الثاني ذهب اهل العدل الى ان
العلم بحسن بعض الاشياء كالصدق النافع والانصاف
وشكر المنعم ونحوه ضروري والعلم بقبح بعضها كالظلم والضار
وتكليف ما لا يطاق ضروري وذهب الاشعرية الى المنع من ذلك
اقول اختلف في تحسين الاشياء وتقبيحها هل هو بحكم العقل
او بحكم الشرع فذهب اهل العدل وهم القائلون بانه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وهم المعتزلة الى ان حسن

تعريف الحسن والقبيح

هذه الاشياء

هذه الاشياء كالصدق النافع والانصاف ورد الوديعة وشكر المنعم
مستفاد من العقل والعلم بذلك ضروري وكذلك قبح بعضها كالظلم
والكذب الضار وتكليف ما لا يطاق والعبث وخالفهم في
ذلك جماعة الاشاعرة وزعموا ان حسنها وقبحها مستفاد من
السمع وسيأتي حجة كل واحد من الفريقين انشاء الله قال رحمه الله لنا ان
العلم الضروري حاصل بما قلنا والمنازع مكابر ولهذا الحكم به من
يعتقد شرعا ولان القول بنفي الحسن والقبح العقليين يقتضي
رفع احكام الشرعية لانا لو جوزنا صدور القبيح من الله تعالى
لم يبق الوثوق بوعده ووعيده ولجاز اظهار المعجز على يد الكاذب
ولجاز تعذيب المؤمن على ايمانه واثابة الكافر على كفره والتوالي
باطلة بالاجماع اقول حجة المعتزلة من وجوه الاول انا نعلم
بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وتكليف
ما لا يطاق كتكليف الاعمى نقط المصحف والاخرس الكلام ولا
يحتاج في حسن هذه الاشياء وقبحها الى شرع ولهذا الحكم بما قلنا
من لا يتدين بالشرائع كالبراهمة الوجه الثاني انهما لو كانا
شرعيين لم يقبح من الله تعالى شيء والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ظاهر واما بيان بطلان التالي فلانه لو جاز
منه جميع الاشياء لجاز منه اظهار المعجز على يد الكاذب فينتفي
فائدة النبوة وهو يؤدي الى ابطال الشرائع وهو باطل اجماعا

في بيان الدليل على المسئلة

الوجه الثالث لو لم يقبح عنه شيء لم يقبح منه الكذب والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهر وبيان بطلان التالي انه لو
حسن منه الكذب لانتفت فائدة التكليف اذ كذبه يؤدي الى
عدم الوثوق بوعده ووعيده الوجه الرابع لو حسن منه جميع الا
شيا لحسن منه تعذيب المؤمن على ايمانه واثابة الكافر على كفره
والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان
التالي بالاجماع الوجه الخامس لو لم يكونا معلومين قبل
ورود الشرع لما استحال العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود
الشرع فالشيء مقصور ولا معلوم بالضرورة قالوا ردا لحجة
الاشاعرة بان الضروريات لا تفاوت بينها ونحن نجد
تفاوتا بين العلم بحسن الصدق وقبح الكذب وبين العلم
باستحالة اجتماع النقيضين ولان الكذب يحسن اذا اشتمل
على تخليص النبي صلعم وعلى الصدق كمن يقول انا اكذب غدا
ولانه تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه بعدم صدوره منه
ولانه كلف ابا لهب بالايمان وهو تصديق الله تعالى في
جميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن اقول لما فرغ من تقرير
حجة المعتزلة شرع في بيان حجة الاشاعرة وهي خمسة وجوه
الاول ان علمنا بحسن الصدق وقبح الكذب لو كان ضروريا
لم يبق فرق بينه وبين علمنا باستحالة اجتماع النقيضين
ونحن نجد تفاوتا بينهما الوجه الثاني ان الكذب يحسن

في بيان حجة الاشاعرة

اذا اشتمل على تخليص

اذا اشتمل على تخليص النبي صلعم من الهلاك او لكونه مشتملا على الصدق
كمن يخبر بانه يكذب في الغد الوجه الثالث انه تعالى كلف الكافر با
لايمان وهو عالم بان الكافر لا يقع منه الايمان الوجه الرابع انه
تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم ومن جملة
ما جاء به النبي عم انه لا يؤمن فيكون الله تعالى كلف ابا لهب بانه يؤمن
وبانه لا يؤمن فالجمع بين الايمان وعدمه محال فيكون الله تعالى
قد كلف بالمحال وهو تكليف ما لا يطاق قال اره في الجواب بمنع
المقدمتين في الاول وحسن التخليص لا يقتضي حسن الكذب و
الاخبار المشتمل على الكذب من حيث انه كذب قبيح ومن حيث ا
شتماله على التخليص حسن فما هو قبيح لا ينقلب حسنا وبالعكس
وكذا الوعد بالكذب حسن من حيث اخراج الوعد عن الكذب وقبيح
من حيث هو كذب وتعلق العلم غير مؤثر في القدرة واخباره عن
ابي لهب بانه لا يؤمن وقع بعد موته اقول لما فرغ من تقرير
شبهة الاشاعرة شرع في الجواب عنها والجواب عن الاول
انا نمنع الفرق بين العلم باستحالة اجتماع النقيضين وبين حسن
الصدق قولهم ونحن نجد تفاوتا بينهما قلنا ممنوع التفاوت
سلمنا الفرق لكن الضروريات قد يكون بعضها اجلى من
بعض عند العقل فان كون الواحد نصف الاثنين اجلى
من غيره من المعلومات الضرورية مع انها لا يخرج بحصول
التفاوت من ان يكون ضرورية وعن الثاني ان حسن تخليص

النبي عم من المهالك لا يقتضي حسن الكذب فالاخبار المتفق
على الكذب قبيح من حيث انه كذب ومن حيث اشتماله على تخليص
حسن فما هو قبيح لا ينقلب حسنا وما هو حسن لا ينقلب قبيحا
وكذلك الوعد بالكذب حسن من حيث انه يخرج الوعد عن
الكذب وقبيح من حيث هو كذب وعن الثالث ان العلم لا يؤثر
في المعلوم والله تعم كلف الكافر بالايمان من حيث ان الايمان
ممكن الوقوع لا من حيث علمه تعم بانه لا يؤمن وهذا الخبر نزل بعد
موته فلا يكون كلفا بانه لا يؤمن فلا يكون تكليفا بالاتفاق
قال ره البحث الثالث في انه تعم لا يفعل القبيح ولا يخل با
الواجب خلافا للاشعرية لنا انه تعم غني لذاته عن القبيح
وعالم به وهو حكيم فيعلم قطعا انتفاؤه عنه لوجود الصارف
وهو علمه بقبحه وانتفاء الداعي وهو داعي الحاجة او داعي
الحكمة اقول لما فرغ من بيان الحسن والقبح وبيان انهما عقليين
شرع في بيان انه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب واستدل
على ذلك بان الله تعم غني عن القبيح لانه لما مر انه غني وهو
ايضا عالم به لما بيناه من ان الله تعم عالم بكل المعلومات
واستغناء الحكيم عن القبيح وعلمه به يقتضيان استحالته منه بالضرورة
لان الصارف وهو علمه بقبحه موجود والداعي منتف لان
الداعي اما ان يكون داعي الحاجة او داعي الحكمة اما بيان
الحصر فلان الداعي اما ان يكون بحسب العقل او بحسب الطبع

في انه تعالى لا يفعل القبيح

والاول هو داعي الحكمة والثاني هو داعي الحاجة وكلاهما منتفيان
عنه اما انتفاء داعي الحكمة فلان الحكمة لا تدعو الى الفعل القبيح واما
انتفاء داعي الحاجة فلان الله تعم غني محتاج لما تقدم وهذا
مذهب المعتزلة اما الاشاعرة فقد منعوا ذلك وسياتي احتجاجهم
والجواب عنه قبيل ان شاء الله قال ره احتجوا بانه تعم كلف الكافر
ولا وجه في الحسن اقول هذه حجة الاشاعرة وتقريرها انه كلف
الكافر بالايمان وهو عالم بعدم صدوره منه فلا يكون له وجه
في الحسن لانه تعم كلف الكافر بالايمان فتكليفه به اما ان يكون
لا لفائدة وهو قبيح من الله تعم لانه عبث واما ان يكون لفائدة
وهو قبيح لان تلك الفائدة اما ان يكون لاجل نفع او لاجل
ضرر والثاني قبيح لان التكليف لاجل ايصال الضرر قبيح والاول
قبيح ايضا لان ذلك النفع اما ان يكون عائدا الى الله تعم او الى
العبد او الى الغير والاول قبيح لانه غني والثاني قبيح لان الله تعم
عالم بعدم ايصال ذلك اليه والثالث قبيح لان ايلام شخص لاجل
ايصال النفع الى اخر قبيح جدا قال ره والجواب المنع من انتفاء الحسن
فان تعريض المكلف للمنافع وامر مطلوب حسن وكما ثبت في حق
المسلم ثبت في حق الكافر اقول لما فرغ من بيان شبهتهم شرع في
الجواب عنها وتقريره انه لا وجه له في الحسن فان تعريض المكلف
للمنافع حسن بمعنى انه جعله متمكنا من ايصال النفع اليه
وذلك موجود في حق الكافر كما هو موجود في حق المسلم

البحث في خلق الاعمال

قال البحث الرابع في خلق الاعمال ذهبت المعتزلة الى ان للعبد
قدرة مؤثرة في الفعل الصادر عنه وذهبت الاشعرية الى ان
المؤثر هو الله تعالى وانه تعالى خلق القدرة والفعل معا وليس للقدرة
فيه اثر البتة وانما للعبد الكسب لنا انا نعلم الفرق بين
افعالنا الاختيارية والاضطرارية ولا فارق الا القدرة
ولانه يحسن منا مدح المطيع وذم العاصي وذلك يتوقف
اسناد الفعل اليهما وهذا دليل على كون العلم باسناد الفعل
الينا ضروريا لا على العلم بالاسناد اقول اختلف الناس
في خلق الاعمال فذهبت الاشاعرة الى ان العبد ليس له تاثير
في الفعل البتة سوى الكسب واختلفوا في الكسب فقال ابو الحسن الاشعري
ان معنى كون العبد له كسب في الفعل ان الله تعالى اجرى العادة بان
العبد متى اختار الطاعة فعلها فيه وفعل القدرة عليها والعبد
متمكن من الاختيار وعدمه وذهب بعض اخر من اصحابنا الى ان معنى
الكسب هو ان للقدرة تاثير في كون الفعل طاعة او معصية
او عبثا وان الثواب والعقاب انما هو على هذه الصفات
وذهب اخرون منهم الى ان معنى الكسب هو ان القدرة الحادثة
لها اثر وذلك الاثر غير معلوم وذهبت المعتزلة الى ان
مؤثر الفعل هو العبد واختلفوا في ذلك فذهب ابو الحسين
البصري الى ان العلم بذلك ضروري واختاره شيخنا المصنف
وهو الاصح وذهب جماعة من الامامية والزيدية الى ان العلم

بذالك كيف لنا علم

بذالك كيف لنا علم ما ذهبنا اليه وجوه الوجه الاول انه يحسن
منا مدح المطيع على فعل الطاعة وذم العاصي على فعل المعصية
وذلك انما يحسن ان لو كان الفعل مستندا الى المطيع والعاصي
الثاني انا نعلم بالضرورة الفرق بين افعالنا الاختيارية
والاضطرارية ولا فارق بينهما الا القدرة الثالث ان
العبد مأمور بفعل الطاعة ومنهي عن فعل المعصية ولو
لا اسناد الفعل اليه لاستحال امره ونهيه هذا من طريق
العقل واما من طريق السمع فايات كثيرة لا تحصى قوله
هذا دليل على كون العلم باسناد الفعل الينا ضروريا
فاختلف الموضوع قال احتجوا بان ما علم الله تعالى
وقوعه وما علم عدمه امتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع
ولان الفعل حال استواء الدواعي ممتنع وحال الترجيح يجب
الراجح ويمتنع المرجوح فلا قدرة ولان العبد لو كان
قادرا لكان ترجيحه لاحد الطرفين ان كان لا لمرجح
انسد باب اثبات الصانع تعالى وان كان لمرجح يجب
الفعل عنده وعدمه يمتنع فلا يكون مقدورا اقول لما فرغ
من بيان المذاهب والاستدلال على مذهبه شرع في بيان شبهة
الاشاعرة فمنها انهم قالوا ما علم الله تعالى وقوعه وجب
وما علم انه لا يقع كان وقوعه ممتنعا وذلك ينافي كون
العبد قادرا لان الواجب والممتنع لا قدرة عليهما ومنها
انهم قالوا الفعل اما ان يتساوى طرفاه الداعي وعدمه فيه

او يترجح احدهما على الاخر فان تساويا استحال وقوعه لاستحالة
ترجيح احد طرفي المتساويين من غير مرجح وان ترجح احدهما على الاخر
وجب وقوع الراجح وامتنع المرجوح ولا قدرة على الواجب و
الممتنع كما قلتم ومنها انهم قالوا لو كان العبد قادرا على ايجاد
الفعل لكان ترجيحه لاحد طرفي الوجود والعدم اما ان يكون
لمرجح او لا لمرجح والثاني باطل والا لزم انسداد باب اثبات
الصانع وان كان لمرجح فان كان من العبد تسلسل وان كان
من الله تعالى فعند حصوله يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلا قدرة
للعبد قال ره والجواب عن الاول ان الوجوب والامتناع
لاحقان فلا يؤثران في الامكان الذاتي وعن الثاني ان امكان
الفعل من حيث هو هو لا باعتبار تساوي الطرفين ولا باعتبار
الرجحان وعن الثالث ان القادر يرجح احد مقدوريه لا لمرجح
ومع ذلك فهذه الوجوه عائدة في حقه تعالى واردة على ما علم
بطلانه بالضرورة اقول لما فرغ من بيان شبهة الاشاعرة
شرع في الجواب عنها والجواب عن الاول ان الوجوب والامتناع
من لواحق الفعل فلا يؤثران في امكانه الذاتي بل ناخذ الفعل
من حيث هو هو لا باعتبار علم الله تعالى بوقوعه وعدم علمه و
قد بينا هذا فيما تقدم وعن الثاني ان قدرة العبد على
ايجاد الفعل لا باعتبار الترجيح ولا باعتبار تساوي الطرفين
بل من حيث هو هو والجواب عن الثالث ان للقادر ان يرجح
احد مقدوريه لا لمرجح كما يرجح الهارب احد الطريقين المتساويين

لا لمرجح وكذلك

لا لمرجح وكذلك الجائع فانه يرجح احد الرغيفين المتساويين
ولا يحتاج الى مرجح وايضا فانا نعارضهم فنقول لو كان الله تعالى
قادرا على فعل فاما ان يعلم وقوعه او يعلم عدم وقوعه فيجب او
يمتنع ولا قدرة عليهما وكذا ان الله تعالى لو كان قادرا
فاما ان يتساوى طرفا فاعله او يترجح فلا قدرة وايضا
لو كان الله تعالى قادرا على ايجاد الفعل لكان ترجيحه لاحد طرفي
الوجود والعدم اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح وسياق
التقسيم مع المعارضة بها في حقه فانها يرد فيها على بطلانه
بالضرورة قال ره البحث الخامس في انه تعالى يريد الطاعات
في انه تعالى مريد للطاعات
ويكره المعاصي خلافا للاشعرية لنا ان له داعيا الى الطاعات
وصارفا عن المعاصي لانه تعالى حكيم والطاعة حسنة والمعصية
قبيحة فيكون مريدا للحسن وكارها للقبيح لحكمته ولانه امر بالطاعة
ونهى عن المعصية والامر يستلزم الارادة والنهي الكراهة قد
احتجوا بانه لو كان مريدا للطاعة من الكافر لكان مغلوبا اذ
الكافر اراد المعصية والله تعالى اراد الطاعة والواقع مراد
الكافر فيكون الله تعالى مغلوبا والجواب ان الله اراد صدور
الطاعة من الكافر اختيارا اقول اختلف الناس في ان الله تعالى
هل هو مريد للطاعات وكاره للمعاصي ام لا فذهبت الاشاعرة
الى ان كلما يقع سواء كان معصية او طاعة فهو مراد الله تعالى
وذهبت المعتزلة الى انه تعالى يريد الطاعات لا غير وهو الحق
لنا في ذلك حجج الحجة الاولى ان له داعيا الى فعل الطاعات

وصار فاعلا من المعاصي وكل من كان هذا دابه كان مريدا للطاعات
وكارها للمعاصي اما كونه ان له داعيا الى فعل الطاعات وصارفا
عن فعل المعاصي فللحكمة لان الله تعالى حكيم وكل حكيم هذا دابه
لان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة والله تعالى لا يريد القبيح الحجة
الثانية انه تعالى لو اراد القبيح لكان فاعلا للقبيح لان ارادة
القبيح قبيحة والتالي باطل لما بيناه فيما مر فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة والحجة الثالثة قوله تعالى ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر
وعدم الرضا يستلزم كراهته وقوله تعالى حين عدد الوجوه كلها كل
ذلك سيئه عند ربك مكروها وقوله تعالى ان الله لا يحب كل خوان
كفور الى غير ذلك من الايات الدالة على كراهة المعاصي الحجة الرابعة
انه تعالى امر بفعل الطاعات ونهى عن فعل المعاصي والامر بالشيء يستلزم
ارادته والنهي عن الشيء يستلزم كراهته احتجت الاشاعرة بانه لو كان
مريدا للطاعة من الكافر لكان مغلوبا لانه لم يطع والتقدير انه يريد
الطاعة منه فيكون الله تعالى مغلوبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والجواب انه تعالى يريد الايمان اختيارا لا اضطرارا فلا يكون
موصوفا بالمغلوبية قال الفصل التاسع في وقوع العدل
وفيه مباحث الاول التكليف ارادة من تجب طاعته ما فيه مشقة
ابتداء بشرط الاعلام وهو حسن لانه من فعله تعالى ووجه حسنه
ليس عايدا اليه تعالى ولا الى غيره لقبح تكليف يختص لنفع غيره
ولا دفع ضرر عن المكلف ولا جلب نفع اليه لتحققه في حق الكافر
مع انتفاء الغرض فتعين ان يكون التعريض لحصول النفع الذي

لا يمكن الابتداء به

لا يمكن الابتداء به اقول لما فرغ من البحث في العدل شرع في البحث
عن وقوعه فمنها التكليف وقد حده جماعة من المعتزلة بما حده
شيخنا وهو ارادة من تجب طاعته ما فيه مشقة ابتداء بشرط الا
علام والارادة كالجنس وانما قال ارادة ولم يقل امرا ونهيا لانه
اعم لانه يدخل فيه التكاليف العقلية وقولنا من تجب طاعته فصل
له عن ارادة غير واجب الطاعة فانه لا يسمى تكليفا وقولنا من تجب طاعته
يدخل فيه طاعة العبد لله ولرسوله وللامام وللوالد والسيد المنعم
وغير ذلك ممن تجب طاعته وقولنا ما فيه مشقة احتراز من الاشياء
التي لا مشقة فيها فان التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة وقولنا
ابتداء فصل يحترز به عما كان متقدما ما مع امره كالسيد اذا امر عبده
بالصلوة والصوم فانه لا يسمى تكليفا لكونه غير مبتدأ به لان ارادة
الله تعالى سابقة عليه وقولنا بشرط الاعلام يحترز به عما اذا اراد
ولم يعلم المكلف فاذا عرفت هذا فاعلم ان المعتزلة والبراهمة اختلفوا
في حسنه فقالت المعتزلة هو حسن وضعفه البراهمة احتجت المعتزلة بكونه
من فعل الله تعالى فلو كان قبيحا لكان الله تعالى يفعل القبيح واحتجت
البراهمة بان التكليف ان وقع حال وقوع الفعل لزم التكليف
بتحصيل الحاصل وان كان قبله كان بالفعل حال عدمه والجواب
ان التكليف وقع قبل الفعل وليس جمعا بين النقيضين لانه لا
يريد منه الفعل حال عدمه بل يريد الفعل في ثاني الحال ووجه حسن

التكليف انما هو التوصل للمنافع التي لا يمكن الابتداء بها لانه
ليس نفعا عائدا الى المكلف لانه تعالى غني عن النفع ولا الى المكلف
ولا دفع ضرر عنه والا لاحسن فيه الكافر والا غيره لان تكليف تخص
لنفع غيره قبيح فتعين ان يكون وجه حسنه انما هو التوصل للثواب
الذي لا يمكن الابتداء به قال ره وهو واجب خلافا للاشعرية والا
لكان الله تعالى مغريا بالقبيح والتالي باطل لان الاغراء بالقبيح
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح بيان الشرطية ان المكلف حينئذ يميل
الى فعل القبيح وينفر عن فعل الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب
الواجب يكلفه به وقبح القبيح ويكلفه بتركه لزم الاغراء بالقبيح
اقول اختلف الناس في وجوب التكليف على الله تعالى فاوجبه
المعتزلة ومنعه الاشاعرة احتجت المعتزلة بان الطبيعة لما جبلت
الى فعل القبيح وتنفر عن فعل الحسن فلولا وجوب التكليف
ليعرف المكلف المامور به فيفعله والمنهي عنه فيتركه والا لكان
اغراء بالقبيح وهو باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح قطعا احتجت
الاشاعرة بان المكلف هو الشارع فما حكم عليه والجواب ليس المراد
بكون التكليف واجبا على المكلف بالوجوب الشرعي بل استحقاق
المكلف للثواب قال ره وشرط التكليف علم المكلف بصفة الفعل
وبقدر المستحق بعض الثواب وقدرته على ايصاله واستحالة
فعل القبيح عليه وامكان الفعل وكونه ما يستحق به الثواب
كالواجب والمندوب وترك القبيح وقدرة المكلف على الفعل

في وجوب التكليف على الله تعالى

نسخة: ولا حكم فيه

وهو ينقسم الى علم وظن

وهو ينقسم الى علم وظن وعمل اقول اشترط في التكليف صفة امور
احدها علم المكلف بصفة الفعل لجواز ان يكلف بشيء لا يستحق به
الثواب البتة الثاني علمه بقدر المستحق من الثواب به لجواز
ايصاله البعض فيكون ظالما وقدرته على ايصال ذلك القدر
المستحق والا لكان ظالما ايضا الثالث كونه فعل القبيح مستحيلا في
حقه والا لجاز منه ايصال بعض الثواب او تركه فيكون ظالما كون
الفعل ممكنا لاستحالة التكليف بالايطاق وكون الفعل مما يستحق
به الثواب كالواجب والمندوب وترك القبيح الرابع قدرة
المكلف على الفعل والا لزم التكليف بالايطاق ثم التكليف
ينقسم الى علم وظن والى عمل الخامس العلم ومنه عقلي محض كاثبات
الصانع وسمعي محض كالواجبات السمعية والمندوبات السمعية
ومنه عقلي وسمعي كالوحدانية السادس الظن وهو سمعي محض كا
الظن بجهة القبلة عند الاشتباه السابع العمل اما عقلي كرد
الوديعة او سمعي كالصلوة قال ره البحث الثاني في اللطف وهو
ما يقرب معه من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية ولم يكن له حظ في التمكين
اقول هذا حد اللطف فقولنا ما يقرب معه من فعل الطاعة ويبعد عن
المعصية جنس وقولنا ولم يكن له حظ في التمكين فصل ليخرج عنه
الالات البشرية فانها وان كان العبد معها اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعصية الا ان لها حظا في التمكين وقوله معه اشارة الى
اللطف قال ره وهو واجب خلافا للاشعرية والا لكان نقضا للغرض

بحث اللطف

تعم في التكليف لانه تعم اراد الطاعة من العبد فاذا علم انه لا يختارها ولا يكونه
اقرب اليها الا عند فعل اللطف فلو لم يفعله تعم كان ناقضا لغرضه وهو نقص
تعالى الله عن ذالك اقول اختلف الناس في وجوب اللطف فاوجبه المعتزلة
ومنعه الاشاعرة اما انه لو لم يكن واجبا لكان الله تعم ناقضا لغرضه
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعم اذا كلف بعبد وعلم انه
لا يفعله الا عند حصول امر يفعله فلو لم يفعله لكان الله تعم ناقضا
لغرضه فكان ناقصا تعالى الله عن ذالك علوا كبيرا احتج الاشاعرة
بانه لو وجب اللطف على الله تعم فعله في كل مكلف بما يقع معه الايمان
والطاعة فلم يبق كفر ولا فسوق ولا عصيان والجواب ان اللطف ليس لطفا
بذاته بحيث يكون متساويا في كل احد بل انما يكون اللطف لطفا لاجتماع
امور بالمكلف فان كان قابلا للخير والصلاح والايمان كان الفعل لطفا له
والا فلا قال ره واللطف ان كان من فعل الله تعم وجب فعله عليه وان كان
من فعل المكلف وجب عليه تعم ان يعرفه اياه وان يوجبه عليه وان كان
من فعل غيرهما لم يجز ان يكلفه الله تعم الفعل المطلوب منه الا بعد ان يعلم ان
ذالك الغير يفعله لا محالة اذ لا يصح ان يوجبه على ذالك الغير لاجل مصلحة
يعود الى غيره الا ان يكون له فيه مصلحة كما اوجب على النبي عم اداء الرسالة
لنفع الغير ونفعه عم اقول اللطف ينقسم الى ما هو من فعل الله تعم والى
ما هو من فعل المكلف والى ما هو من فعل الغير والذي من فعل الله يجب عليه
فعله لما بيناه والذي من فعل المكلف يجب على الله تعم ان يبينه ويدله
له ويوجبه عليه وان كان من فعل الغير لم يجز الله تعم ان يكلفه الا بعد
اذا علم الله تعم انه يفعله لا محالة لانه تعم لا يقبح ان يوجبه على الغير لاجل

مصلحة تعود الى غيره

مصلحة تعود الى غيره الا ان يكون لذالك الغير فيه مصلحة ايضا كالنبي عم
في اداء الرسالة لانه عم له فيه مصلحة قال ره البحث الثالث في الالام وهي
ضربان حسنة وقبيحة فالقبيح من فعلنا خاصة والعوض فيه علينا والحسن
اما من فعلنا مع الاباحة كذبح الحيوان او مع ندبه كالضحية او وجوبه كا
الهدي والعوض في ذالك كله على الله واما من فعله تعم اما مع الاستحقاق
كالعقاب او ابتداء كالالام المبتداة في الدنيا اما للمكلف او لغيره
كالاطفال ووجه حسنها العوض الزايد بحيث يختاره المكلف مع لا
لالم او عوض عليه واللطف معا اما للمتالم او لغيره فبالعوض الزائد
يخرج عن الظلم وباللطف يخرج عن العبث اقول قد مضى فيما تقدم تعريف
الالم فلا حاجة الى ذكره ثم هذا الالم ينقسم الى قسمين قبيح وهو من فعلنا
خاصة دون فعل الله تعم وحسن وهو مشترك بين الله تعم وبيننا والاول
الذي هو القبيح والعوض فيه علينا خاصة والثاني الذي هو الحسن فقد قلنا
انه قد يكون من فعلنا وقد يكون من فعله تعم والذي من فعلنا ينقسم ثلاثة
اقسام آ المباح كذبح الحيوان المباح ب المندوب كذبح الاضحية
ج الواجب كذبح الهدي وذبح ما هو واجب بالنذر والكفارة وغيرها
واعواض هذه كلها على الله تعم والذي من فعله ينقسم ايضا الى ما هو مستحق
كالعقاب وما هو مبتدا كالالام التي في دار الدنيا غير المستحقة ثم
هذه الالام اما ان يكون للمكلف او لغيره كالاطفال ولا بد في هذا القسم
من امرين احدهما ان يكون للمتالم في مقابلة ذالك عوض ويكون ذالك
العوض زايدا جدا على الالم بحيث لو عرض العوض والالم عرضا على
المتالم لكان يختار الالم ليحصل له ذالك العوض في مقابلته وهذا وجه

حسنه وثانيهما كون ذلك الالم لطفا وبالاول يخرج عن كونه ظلما
وبالثاني يخرج عن كونه عبثا لان الظلم والعبث قبيحان ويستحيل صدورهما
عن الله تعالى قال ره البحث الرابع في الاعواض وهو النفع المستحق الخالي
عن تعظيم واجلال اقول هذا حد العوض فقولنا النفع كالجنس للحد
نفع وقولنا المستحق فصل له يخرج عنه النفع التفضل وقولنا الخالي
عن تعظيم واجلال فصل اخر يخرج عنه الثواب فان الثواب نفع مستحق
لكن يقارنه تعظيم واجلال قال ره والواجب علينا يجب مساواته
للالم والواجب عليه تعالى يجب ان يزيد بحيث يختار المكلف معه العوض
اقول العوض اما ان يكون مساويا للالم او زائدا عنه فالعوض المساوي
هو الواجب علينا والزائد هو الواجب على الله تعالى وانما يجب الزيادة
في حقه خاصة ليخرج عن العبثية فيجب على الله تعالى ان يعوض المتالم
عوضا زائدا على الالم بحيث لو عرضنا عليه اختار الالم المعوض بذلك
العوض الزائد لما قلناه قال ره اختلف العدلية في العوض على الالم
الصادر عن غير العاقل كالسباع فبعضهم اوجبه على الله تعالى لانه تعالى
مكنه وجعل فيه ميلا الى الايلام ولم يجعل له عقلا زاجرا عنه فيجب
العوض عليه تعالى وذهب اخرون الى ان العوض على المولم لقوله عليه السلام
ينتصف للجماء من القرناء والانتصاف انما يكون باخذ العوض من
الجاني وذهب اخرون الى سقوط العوض لقوله عم جرح العجماء جبار
والجواب هذا ان خبر واحد مع قبوله التاويل فان الانتصاف
اعم من اخذ العوض من الجاني او من غيره وقوله جرح العجماء جبار معناه

في عوض الالم

لا يستحق به قصاص

لا يستحق به قصاص ونحن نقول بموجبه فان العوض غير القصاص
اقول اختلف اهل العدل في الالم الصادر عن غير العاقل على ثلثة
اقوال قال قوم انه لا عوض فيها وقال قوم ان العوض عليها وقال
قوم ان العوض على الله تعالى وهو الحق لنا انه تعالى جعل لها ميلا
طبيعيا شديدا ولم يجعل لها عقلا زاجرا عن الايلام ولولا ذلك
لكن كان العوض عليه وهذا ضروري واحتج القائلون بنفي العوض
مطلقا بقوله جرح العجماء جبار والعجماء هي الدابة غير العاقلة والجواب
عنه مع صحته وكونه خبرا واحدا انه لا يدل على مراده لان قوله
عم جرح العجماء جبار يريد عدم القصاص لان العرب ما كانوا يفقهون
غيره واحتج القائلون بكون العوض على المولم بقوله عم ينتصف
للجماء من القرناء والجماء هي الدابة التي لا قرن لها والقرناء هي التي
لها قرن والجواب عنه مع سلامة سنده انه خبر واحد لا يفيد
اليقين لكن قوله عم اعم من ان ينتصف من الظالم او غيره لان
الانتصاف وهو تخليص الحق اعم من ان يكون من الله او من غيره
فلا يدل على المطلوب والاولى التمسك بالقول الاول قال ره
وهو واجب لالزام الظلم اقول اختلف الناس في وجوب
العوض فاوجبه المعتزلة ومنعه الاشاعرة والحق الاول لنا انه
لولا ذلك لكان ظلما وهو قبيح والله تعالى منزه عنه هذا من
حيث العقل واما من حيث السمع فلقوله تعالى والله يقضي بينكم
يوم القيمة والانصاف انما يكون من الله تعالى بتعويض المظلوم والا

في انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى من ظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله ام لا

كان ظلما ايضا قال ره هل يجوز ان يمكن الله تعالى من ظلم من لا عوض
له في الحال يوازي فعله جوزه البلخي وابو هاشم واختلفا فجوز
البلخي خروجه من الدنيا بغير عوض بل يتفضل تعالى على الظالم بالعوض
ويدفعه الى المظلوم ومنعه ابو هاشم واوجب التبقية لان التفضل غير
واجب فلا يعلق بالتفضل الجايز قال السيد المرتضى ره الانتصاف
واجب والتفضل والتبقية جايزان فلا يعلق الواجب بهما
اقول اختلف اهل العدل في هذه المسئلة فقال قوم انه يجوز وهم
ابو القاسم البلخي وابو هاشم ومنعه سيدنا المرتضى احتج ابو القاسم
وابو هاشم بان من البعيد ان يكون للظالم القاهر البلاد اعواض كثيرة
يوازي ظلمه وهو ضعيف لانه يجوز ان يكون يستحق من الاعواض على الله
تعالى ما يزيد قدره على ظلمه لانا قد بينا فيما تقدم ان العوض الذي
يجب على العبد يجب ان يكون بقدر ظلمه والذي يجب على الله تعالى
يجب ان يكون زايدا والا لكان عبثا فيجوز ان يخرجه الله تعالى من
الدنيا ولا عوض له يوازي به فذهب ابو القاسم البلخي الى جوازه
وقال انه بعد خروجه يتفضل الله سبحانه عليه بالعوض وقال ابو
هاشم انه لا يجوز خاليا لانه تعالى يجب عليه الانتصاف ولا يجب عليه
التفضل وتعليق الواجب على الجايز يخرج الواجب عن كونه
واجبا احتج السيد المرتضى بان الانتصاف واجب على الله تعالى
والتبقية والتفضل غير واجبي الوقوع وتعليق الواجب على الجايز
غير جايز لخروج الواجب عن كونه واجبا ولقايل ان يورد على

كلام السيد المرتضى

في الارزاق والآجال والاسعار

كلام السيد المرتضى بان كل ما علم الله تعالى وقوعه وجب فاذا علم
بصدور العوض عنه وتبقيته وجب وقوعهما فيكون الواجب على
الواجب لا يقال ان التبقية والتفضل وان كانا واجبي الوقوع
من حيث علمه لكن بالنظر الى ماهيتهما يكونان ممكنين لانا نقول
الانتصاف من حيث هو ممكن ومن حيث النظم على الله سبحانه تعالى واجب
بوجوبه ايضا بالعوض فيجوز تعليق احدهما على الاخر قال ره
البحث الخامس في الارزاق والآجال والاسعار الرزق عند
العدلية ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به لانه امر
بالانفاق من الرزق ولا يامر بالحرام وعند الاشعرية ما اطلق فالـ
الحرام رزق اقول اعلم ان الرزق يطلق على ثلثة معان احدها ما يصلح
للاغتذاء قال الله تعالى وجد عندها رزقا اي طعاما ويقال رزق فلان
اي طعامه الذي يصلح ان يغتذي به ثانيها الملك قال الله تعالى واذا
حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه اي
ملكوهم ويقال رزقه فلان دارا اي ملكه ثالثها الذي يصح الانتفاع
به على بعض الوجوه وهو المراد هنا والخلاف وقع في ذلك بين
اهل العدل والاشاعرة قال اهل العدل الرزق ما يصح الانتفاع
به ولم يكن لاحد منع المنتفع به منه فقولنا ما صح ان ينتفع به
كالجنس لكل ما يصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به منه احتراز
عن الطعام المباح للضيافة فانه يصح للمستضيف الانتفاع به لكن
لا يسمى رزقا حتى يستهلكه لانه قبل الاستهلاك يجوز للمضيف منعه
من الاكل واما بعدما اكله يسمى رزقا لانه ليس لاحد اخذه في تلك

في جواز طلب الرزق

البهيمة قبل الاطلاع لا يسمى طعامها رزقا لها لانها لا ينالها الا بمنع صاحبها منه
لا بعد الاهلاك الا مع وجوب اطعام البهيمة عليه فانه لا يكون
له منعها فالحرام ح لا يسمى رزقا لانه يصح الانتفاع به لقوله تعالى
وانفقوا مما رزقناكم امر بالانفاق من الرزق والله تعالى لا يامر
بالانفاق من الحرام وقالت الاشاعرة الرزق ما انتفع به فيعم هذا
الحرام رزق عندهم قال ره ويجوز طلبه لانه يدفع الضرر ولقوله تعالى
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وغير ذلك من الايات
اقول ذهب جمهور العقلاء الى جواز السعي في طلب الرزق وخالفهم
في ذلك جماعة من الصوفية لنا المعقول والمنقول اما المعقول
فلان الرزق دافع للضرر ودفع الضرر واجب واما المنقول فقوله
تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
الاية ولا خلاف بين اهل التفسير في انه تعالى اراد السعي للتكسب
وقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم وهذه الاية قد جمع
المفسرون على انه اراد التكسب ايضا وقوله عم سافروا تغنموا امر
بالسفر لاجل الغنيمة والغنيمة هي الفائدة المكتسبة اذا ثبت هذا فنقول
طلب الرزق قد يكون واجبا اذا كان الانسان محتاجا وقد يكون
مستحبا اذا كان لاجل التوسعة على عياله وقد يكون حراما اذا
كان فيه منع عن الواجبات وقد يكون جائزا اذا كان مقتعا

في بيان معنى الاجل

قال ره والاجل هو الوقت فاجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه
واجل الموت هو الوقت الذي يحصل فيه اقول الاجل هو الوقت
والوقت هو الحادث الذي يجعل علما لحدوث غيره كقولنا زيد قدم

عند طلوع الشمس

في ان المقتول الحال لعيش
لو لم يقتل لمات

عند طلوع الشمس اجل لقدوم زيد والاجل في الدين هو وقت حلوله
وفي الموت وقت حصوله قال ره واختلفوا في المقتول
لو لم يقتل فقيل انه كان يعيش قطعا لانه لو كان يموت قطعا لكان
الذابح لغنم غيره محسنا وقيل انه كان يموت قطعا لانه لو كان
يعيش قطعا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا والوجهان ضعيفان
اما الاول فلان الاساءة حصلت باعتبار تفويت العوض
على الله تعالى واما الثاني فلجواز كون الحيوة مشروطا بعدم القتل
اقول اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل هل كان يعيش قطعا
او كان يموت قطعا او يحتمل الامرين فذهب جماعة الاشاعرة الى انه
كان يموت قطعا وقال جماعة البغداديين انه كان يعيش قطعا و
قال البصريون انه يحتمل الامرين الموت والحيوة احتج من اوجب الحيوة
قبل القتل بانه لو كان يموت قطعا لكان الذابح لغنم غيره محسنا
لانه لو لا ذبحه لماتت وهو معلوم البطلان وايضا فان الملك
اذا قتل اهل بلدة عظيمة في واحد فانا نعلم بالضرورة ان هذا
العالم العظيم لولا القتل ما كان يموت في يوم واحد لانه خارق
للعادة واحتج من اوجب الموت بانه لو لا ذلك لزم انقلاب
علم الله تعالى جهلا وذلك لان حيوته لو كانت واجبة فلا بد
ان يعلم الله تعالى انه واجب الحيوة فلو قتل لزم انقلاب علم
الله تعالى والحق انه يحتمل الامرين الموت والحيوة قال الشارح ره
والوجهان باطلان اشارة الى وجهي مثبتي الحيوة قطعا ونفاتها

اما الوجه الذي يحتج به نفاة الحكمة فالجواب عنه من وجهين الوجه
الاول ان العلم لا يؤثر في المعلوم وقد مر بيانه الوجه الثاني
ان علم الله تعالى بحيوته كان مشروطا بعدم قتله اما الوجه الذي
يحتج به مثبتو الحكمة فلان الاساءة حصلت باعتبار كون
الذابح مفوت العوض الزائد المستحق على الله تعالى فكان مسيئا
بهذا الاعتبار ويمكن بالنظر الى قدرته تعالى موت اهل بلد في
يوم واحد ولا استحالة في ذلك قال رحمه الله والسعر تقدير البدل
فيما يباع به الاشياء اقول هذا تعريف السعر وهو تقدير البدل
فيما يباع به الاشياء ولا يقال هو البدل لان البدل هو الثمن
والثمن وليس احدهما سعرا وقولنا فيما يباع به الاشياء يخرج
عنه قيم المتاعات فانها لا يسمى اسعارا الا عند البيع قال رحمه الله
وهو رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة
مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو ارتفاع السعر عما جرت
به العادة في الوقت والمكان وكل واحد منهما اما من قبل الله تعالى
او من قبل العبد فان كان السبب من الله فهما من الله وان كان من
العبد فهما منه اقول السعر ينقسم قسمين رخص وغلاء فحد
الرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة في الوقت والمكان
واحد وانما اعتبرنا الوقت لانه لا يقال ان الثلج سعره في
الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس في وقت بيعه ويجوز ان
يقال للثلج انه رخيص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته

في السعر والغلاء

في ذلك الوقت الذي يباع فيه وانما اعتبر بالمكان لانه لا يقال ان الثلج
رخيص في الجبال المعتادة بوقوعه عليها صيفا وشتاء لانها ليست
بمكان بيعه ويجوز ان يقال رخص سعره في البلاد المعتاد بيعه فيها
اذا عرفت هذا فنقول الرخص والغلاء اما ان يكونا من قبله تعالى
بان يقلل ذلك المتاع المعين ويجعل للناس فيه رغبة فيقع الغلاء
او يقلل رغبة الناس في ذلك المتاع مع تكثير جنسه فيحصل الرخص
واما ان يكونا منا بان يحتكر الامتعة ويمنعها الناس فيحصل الغلاء
او يجبر السلطان الناس على بيع ما في ايديهم ظلما منه وعدوانا
فيقع الرخص والله ولي قال رحمه الله الفصل العاشر في النبوة وفيه مباحث
الاول النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر اقول
لما فرغ من بيان اثبات واجب الوجود تعالى واثاره شرع في اثبات
النبوة وتوابعها لانها احد ركني الاسلام وبدأ بتعريف النبي لانه
السابق على التصديق فنقول النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة
احد من البشر فقولنا الانسان جنس لكل انسان سواء كان نبيا او غيره
فلابد من الملك وقولنا المخبر عن الله تعالى فصل عن المخبر عن غير الله تعالى
من الناس وقولنا بغير واسطة احد من البشر فصل احترز به عن الامام
والفقيه فانهما يخبران عن الله تعالى ولكن بواسطة من البشر وهو النبي
قال رحمه الله والحكمة تدعوا الى بعثته اقول اختلف الناس في امكان بعثة
النبي عم فذهب الاكثر الى امكانها وخالفهم في ذلك البراهمة والصابئة
والحق الاول انها حسنة لانها مشتملة على فوائد كثيرة

مبحث النبوة

فيكون حكمة واما اشتمالها على فوائد كثيرة فلوجوه الاول ان النبي
عم يأتي بالخبر القاطع لحصول العقاب لمن عصى الله تعم والعقل وان
كان دالا على استحقاق العقاب لكن النبي عم يأتي بشيء زائد على حكم
العقل وهو الوقوع ولا شك في ان جزمه بالوقوع مشتمل على فوائد
بين الامتناع عن المعاصي الثاني يجوز ان يكون بعض الاشياء حسنة في
نفسها والاشياء قبيحة في نفسها ولا نعرف وجه حسنها ولا وجه قبحها
والنبي عم يخبر بانها كذلك الثالث في النباتات خواص لا يطلع عليها
غير الله تعم فلا بد من نبي ليعرفنا النافع منها من المضار الصناعات
الخفية قد يحتاج اليها في الغالب فلا بد من نبي معرفها الرابع العقل
يجوز ان يكون بعض افعالنا مصلحة لنا وبعضها مفسدة فلا بد من
معرف فقد ثبت بهذه الادلة كون النبي حكمة وسيأتي فيها الكلام
على وجوبها انشاء الله واحتج المخالف بان الرسل ان جاؤوا بما يوا
فقوا العقل كان البعثة عبثا وان جاءوا بما يخالفه رد فلا فائدة
والجواب عنه من وجهين الاول لا يجوز ان يأتوا بما يقتضيه
العقل ويكون الفائدة التأكيد الثاني لم لا يجوز ان يأتوا بما لا
يهتدي العقل اليه ولا يمكن تفصيلها لكثير من الشرايع فائدة
بل هي واجبة خلافا للاشعرية لان الاجتماع مظنة التنازع وانما
تزول مفسدته بشريعة مستفادة من الله تعم دون غيره لعدم الا
ولوية وتلك الشريعة لا بد لها من رسول متميز عن نبي نوعه بالمعجزة
الظاهرة على يده ولان التكاليف السمعية لكونها الطافا في
العقليات فانا نعلم ان المواظبة على التكاليف السمعية يقرب
الى فعل التكاليف العقلية واللطف واجب على ما تقدم ولان

العلم بالعقاب

العلم بالعقاب ودوامه ودوام الثواب من الامور السمعية وهي الطاف
في التكليف واللطف واجب اقول اختلف الناس في وجوب البعثة
فاوجبها المحققون خلافا للاشعرية والحق الاول لنا ان الانسان
مدني بالطبع لافتقاره في انتظام معاشه واحواله الى معاون
ومشارك بحيث يفعل كل واحد منهم بعض المصالح اللازمة فيحصل من
المجموع لكل واحد ما يحتاج اليه في امور معاشه ولا شك ان
الاجتماع مظنة التنازع والتغالب ولا يزول مفسدته الا بشريعة
مستفادة من الله تعم دون غيره لعدم الاولوية في الواضع وكاد
يفضي الى ما هرب عنه وتلك الشريعة لا بد لها من رسول متميز عن
نبي نوعه بالمعجزة الظاهرة على يده وايضا فان التكاليف السمعية
الطاف في التكاليف العقلية لان الانسان اذا كان مواظبا
على فعل ما كلف به سمعا فانه يقرب مما هو مكلف به عقلا بخلاف
ما اذا لم يواظب ولا يمكن معرفة التكليف الا من الرسول فيجب بعثته
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولان العلم بالعقاب
ودوامه ودوام الثواب من الامور السمعية وهي الطاف في التكليف
واللطف واجب على ما تقدم احتجت الاشاعرة بان البعثة
لو كانت واجبة لكان الله مخلا بالواجب واللازم باطل
فالملزوم مثله انا نعلم بالتواتر ان في جزاير البحار قوما لم يصل
اليهم دعوة النبي ولا بعث اليهم منهم رسول واما بطلان اللازم
فبالاجماع والجواب منع ان في البحار جزائر لم يصل اليهم دعوة
نبي ومع تسليمه لا يكون حجة لنا لانا ندعي ان البعثة واجبة على

تقدير

مبحث العصمة

الله تعالى بل اذا علم الله تعالى ان في البعثة مصلحة فلا شك في قال ره
البحث الثاني في وجوب العصمة لو لم يكن لزم نقض الغرض والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا فعل معصية فاما ان يتبع وهو
قبيح لا يقع التكليف به واما ان لا يتبع فينتفي فائدة البعثة وهو
وجوب اتباعه ولانه مع وقوع المعصية منه يجب الانكار عليه
ويسقط محله من القلوب فلا ينقاد الى ما يامر به وينهى عنه ولجاز
ان لا يؤدي بعض ما امر باداته فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع لجواز
نسخه وتغييره اعلم انه لا يجوز ان يقع منه الصغائر والكبائر لا عمدا
ولا سهوا ولا غلطا في التاويل ويجب ان يكون منزها عن ذلك
من اول عمره الى اخره وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات
فلا يكون التنفير عنه ولا يجوز السهو عليه في الشرع وغيره لذلك
اقول لما فرغ من البحث عن وجوب العصمة شرع فيما يجب ان يكون
النبي متصفا به وهو امور الاول كونه معصوما وينبغي ان يتقدم
حقيقة العصمة فنقول اختلف الناس في حقيقة العصمة فقال
قوم العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون له معه داع الى
فعل المعاصي وترك الطاعة مع تمكنه منهما وقال قوم العصمة
امر خاصية تقتضي في المعصوم عدم قدرته على فعل المعاصي و
ترك الطاعة والحق الاول لنا ان العصمة سبب يوجب مدح
المعصوم ولو كانت الطاعات والمعاصي ليست بيده بل يكون
مقهورا على فعل الطاعة وترك المعصية لما استحق المدح وهو

باطل بالضرورة

باطل بالضرورة اذا عرفت هذا فنقول العصمة عن الكفر واجبة في الانبيا
باجماع المسلمين وخالف في ذلك جماعة من الخوارج وهؤلاء لانهم
عندهم ان كل ذنب يصدر من العبد فهو كفر وجوزوا صدور الذنب
عن النبي ع ثم اختلف المسلمون في غير الكفر فقالت المعتزلة هو معصوم
من الكبائر دون الصغائر ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم يصدر
الصغائر سهوا وقال بعضهم عمدا وقال جمهور الاشاعرة يجوز
على النبي سائر الذنوب صغائر وكبائر الا الكفر والكذب فيما
يؤديه والحق انه يكون معصوما من الصغائر والكبائر عمدا
وسهوا باي وجه كان والدليل على ذلك ان الله تعالى لو بعث
غير معصوم للزم نقض غرضه والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انه اذا فعل فعلا قبيحا فاما ان يتبع به او لا
فان اتبع في فعله كان قبيحا والقبيح لا يصح التكليف بفعله
لان التكليف بفعل القبيح قبيح واما ان لا يتبع في فعله و
هو باطل لانه لانتفت فائدة البعثة اذ الغرض في ارسال
النبي ع ان يعرف المكلف ما امر باداته فيجب اتباعه واذا
لم يتبع انتفى فائدة البعثة وايضا فانه اذا فعل فعلا قبيحا
وجب على كل مكلف انكاره عليه فيكون درجته كدرجة
العامة بل اقل وايضا فانهم اذا رأوا النبي ع يفعل القبائح
والذنوب سقطت درجته عندهم ولم يبق له محل في قلوب

العالم فلا يصار الى ما امر به ويجوز اداءه حج لوجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فلزم مخالفة القرآن الدال على تحريم اداءه وايضا
فانه يجوز ان لا يبلغ بعض ما امر بتبليغه فيرتفع الوثوق
ببقاء الشرع لانهم يجوزون نسخه وبيان بطلان التالي
بيناه في بحث وجوب اللطف الاول ان يكون منزها عن فعل
ما ذكرناه في اول عمره الى اخره والدليل ما قلناه الثاني
ان لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عما امر بتبليغه الثالث ان
يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لئلا ينفر عنه الناس
الرابع ان يكون منزها عن الامراض المنفرة كالبرص والجذام
وسلس الريح لئلا ينفر عنه الناس الخامس يجب ان يكون منزها
عن كثير من الاشياء المباحة كالاكل في مسالك الناس والا
سواق وغير ذلك مما ينفر عنه من حيث انه مناف لبعثته قال
رحمه الله تعالى البحث الثالث في طريق معرفته وهو خلق
المعجز على يده عقيب الدعوى والمعجز هو الاتيان بما يخرق
العادة مطابقة للدعوى في الاتيان بما يخرق العادة ثبوتا
او العدم اما الثبوت فكقلب العصا حية وانشقاق
القمر واما العدم فكمنع القادر على حمل الكثير عن حمل اليسير و
كمنع العرب عن الاتيان بمثل القرآن العزيز والفعل الخارق
للعادة قد يكون متعذرا في جنسه كخلق الحياة وقد يكون

في وصفه كقلع

في وصفه كقلع المدينة وكلاهما معجز اقول لما انتهى من صفات النبي
شرع في بيان ما يعرف به صدقه وهو خلق المعجز على يده عقيب
دعواه والمعجز هو الاتيان بامر خارق للعادة مطابقا للدعوى
فقولنا الاتيان بامر اعم من ان يكون اثباتا او اعداما وسواء
كان خارقا للعادة او غير خارق اما الثبوت فكقلب العصا
حية وكانشقاق القمر واما العدم فكما يمنع القادر عن حمل
الكثير عن حمل القليل وكمنع العرب عن الاتيان بمثل القرآن
مع تقدم قدرتهم وفصاحتهم وقولنا خارق للعادة خرج
ما ليس بخارق للعادة كالاشياء المعتادة وقولنا مطابقا
للدعوى فصل اخرج الاتيان بما هو خارق ولكنه ليس مطابقا
كمن يدعي النبوة ويدعي ان معجزته ابراء الاعمى فشفي صممه مع عدم
برئه وكان ينبغي ان يزيد في الحد مع التحدي لان الاتيان
بمعجزة غيره لا يكون صادقا وان صدق عليه هذا الحد ثم الفعل
الخارق للعادة قد يكون متعذرا في جنسه كاحياء عيسى ع
فان الحيوة متعذرة في جنسها وقد يكون في وصفه كقلع
المدينة والحياة وقلع المدينة معجزات قال رحمه الله واختلف في
جهة اعجاز القرآن فقال السيد المرتضى رحمه الله انه الصرفة بمعنى ان
الله تعالى صرف العرب عن معارضته بان سلبهم العلوم التي
كانوا يتمكنون بها من معارضة القرآن لانه لو كان معجزا
لا باعتبار الصرفة لكان اعجازه اما من حيث الفاظه المفردة

في جهة اعجاز القرآن

او التركيب او هما معا والاقسام باسرها باطلة لان العرب كانوا قادرين على
المفردات وعلى التركيب فمن قدر على المفردات وعلى التركيب قدر عليهما
بالضرورة وقال الجبائيان ان جهة الاعجاز الفصاحة اذ لو كانت
جهة الاعجاز الصرفة لوجدوا ذلك في القسمين ولو وجدوه لتحدثوا
منه مع اصحابهم لانه لو كان ركيكا لكان الاعجاز اظهر اقول لما كان
من جملة معجزات النبي عم القران شرع في جهة اعجازه وقد اختلف
الناس في ذلك خلافا عظيما وتعددت مذاهبهم فذهب سيدنا المرتضى
رضي الله عنه والنظام الى ان جهة اعجازه هي الصرفة والصرفة تحتمل
معاني ثلثة احدها انه تع منع العرب عن المعارضة بان سلبهم العلوم
التي كانوا بها يتمكنون من المعارضة ثانيها انه سلبهم القدرة عليها ثالثها
انه تع سلبهم الدواعي الى معارضته والاول هو مراد سيدنا المرتضى ره
قال ابو علي وابو هاشم الجبائيان ان جهة اعجازه هي فصاحته وهو
مذهب فخر الدين الرازي وذهب ابو القاسم البلخي الى ان جهة اعجازه
كونه غير مقدور للبشر احتج السيد المرتضى بانه لو لم يكن جهة اعجازه
هي الصرفة لكان اما ان يكون معجزا باعتبار الفاظه المفردة او
المركبة او هما معا والاقسام باطلة باسرها لانا نعلم بالتواتر
ان العرب كانوا يتمكنون من التركيب والمفردات وكل من قدر على
المفردات والتركيب قدر عليهما معا بالضرورة فثبت ان العرب
كانوا قادرين على الاتيان بمثل القران لكن قد تحدى لكل العرب ولم
يتمكنوا من الاتيان بسورة مثله فثبت ان عدم قدرتهم على الاتيان
بمثله انما باعتبار منعهم عنه فيكون المنع هو الاعجاز احتج الجبا

ئيان بوجوه

الجبائيان بوجوه الاول انه لو كان عجز العرب عن الاتيان بمثله لاجل
منعهم منها لخرج القران عن كونه معجزا لكن التالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان المعجز ما كانوا سببا في الاعجاز واذا قلنا بالصرفة
كان المنع هو الاعجاز فلا يكون القران معجزا وبطلان التالي بالا
جماع الوجه الثاني انه لو تمكنت العرب من الاتيان بمثله ثم تجدد
المنع عن ذلك لوجب ان تفرقوا بين حالتي المنع والقدرة ولو وجدوا
ذلك لتحدثوا به لانا نعلم بالضرورة ان كل عاقل اذا وجد في نفسه
كان كالملجأ الى التحدث مع اصحابه واخوانه ولو تحدث لاشتهر
اذ الامور العجيبة يجب اشتهارها لان التحدث بها اكثر الوجه الثالث
لو كان القران ركيكا لكان الاعجاز به ابلغ من الاعجاز اذا كان
فصيحا قطعا ضرورة قال ره البحث الرابع في اثبات نبوة نبينا
محمد صه ويدل عليه انه تع اظهر على يده المعجزة عقيب الدعوى فيكون
نبينا حقا اما اظهار المعجزة على يده فلانه ظهر على يده القران وهو
معجز لانه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته وانقاد بعضهم الى
تصديقه وبعضهم الى المحاربة والقتل مع ان المعارضة لو امكنت
اسهل اقول الدليل على نبوة نبينا صه بانه عم ادعى النبوة وظهر
عقيب دعواه المعجزة وكل من كان كذلك فهو صادق والاولى
بالتواتر واما الثانية فلانه ظهر على يده القران وهو معجزا ما
الاول فمعلوم بالتواتر واما الثانية فلانه تحدى به العرب
الفصحاء فلم يتمكنوا من الاتيان بمثله اما انه تحدى به العرب
فا القران شاهد بذلك وذلك قوله تع ام يقولون افتراه

في اثبات نبوة نبينا محمد

قدر فأتوا بعشر سور مثله مفتريات فلم ياتوا بذلك قال فأتوا بسورة
من مثله فلما لم ياتوا قال لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا مع انهم
ائمة اللسان الذين هم امراء الكلام ولم يتأت لهم الحرب الذي هو اصعب
فانقادوا الى الحرب مع علمهم ان الحرب فيه مشقة عظيمة وذلك
يدل على عجزهم واما الثانية فالعلم بها ضروري فلانه ولانه
ظهر على يده افعال خارقة للعادة كانشقاق القمر ونبوع الماء
وكل من ظهر على يده المعجزة فهو نبي لان العلم الضروري حاصل بان
من ادعى رسالة ملك وطلب من الملك ان يخالف عادته تصديقا
له فخالف عادته مرة بعد اخرى عقيب طلبه رسوله فانه صادق
في دعواه وكذلك النبي عم لما ادعى الرسالة واظهر المعجزات كالقران
وانشقاق القمر وغيرها فانا نعلم ضرورة صدقه اقول هذا دليل
ثان على نبوة محمد صلعم وتقريره انه ظهر على يده الافعال الخارقة
للعادة كانشقاق القمر فانه قد اشتهر وتواتر ان النبي صلعم سقط
القمر من السماء ودخلت في ردنه وانشق فرقتين خرج احدهما
من الكم اليمنى والاخرى من اليسرى وايضا فانه قد تواتر واشتهر
انه عم حين اشتد العطش باصحابه وضع يده على الارض فنبع
الماء من بين اصابعه وايضا فانه اطعم الخلق الكثير من الزاد
القليل وايضا حنين الجذع اليه ومجيء الشجرة اليه وعودها
الى مكانها وايضا شكوى البعير اليه وغير ذلك وهذه الاخبار
مشهورة فليطلب من اماكنها وكل من ظهر على يده المعجزة المنكرة

مرة بعد اخرى

مرة بعد اخرى كان نبيا وذلك لانا نعلم بالضرورة صدق رسول
ارسله ملك الى قوم وطلب الرسول منه شيئا يصدق به ففعل
الملك عقيب سؤاله فعلا غير معتاد يفعله في هذا الوقت وكذا
النبي صلعم لما طلب من الله علامة الصدق فاظهر على يده القران
دل على صدقه عم والعلم بذلك ضروري فاذا واحتجاج اليهود
بان النسخ باطل لان المكلف به ان كان مصلحة استحال
نسخه والا استحال الامر به وبان موسى عم قال تمسكوا بالسبت
ابدا وبان موسى عم ان بين دوام شرعه استحال نسخه وان
بين انقطاعه وجب نقله وان لم يبين شيئا اكتفي في شرعه
بالمرة باطل لان الاوقات مختلفة بالمصالح فجاز النسخ لتغير
المصلحة وقول موسى عم غير معلوم والتواتر انقطع لان بخت
نصر قتل اليهود الا من شذ منهم لكن لفظ التابيد لا ينافي النسخ
لوروده في التوراة في احكام منسوخة عندهم وبيان انقطاع
لم يتقرر تواترهم اقول لما فرغ من بيان الدلايل الواضحة الدالة
على اثبات نبوة محمد صلعم شرع في بيان شبهة الخصم ثم بين
فسادها اما تقرير شبهتهم فهو انه يقول النسخ باطل فالقول
بنبوة محمد صلعم باطل اما بطلان النسخ فمن وجوه الاول
انه موسى عم قد بين دوام شرعه او لا فان كان قد بين دوام
شرعه استحال انقطاعه والا لزم كذب موسى عم وهو باطل

في احتجاج اليهود على بطلان النسخ

وان لم يبين دوام شرعه فاما ان يبين انقطاعه او لا يبين
شيئا فان بين انقطاعه وجب ان ينقل الينا ذلك متواترا
لان الناقلين كانوا ينقلون الاشياء التي هي اقدم مرتبة
من هذا فكيف لا ينقلون ما هو مسقط التكاليف وان لم يبين
شيئا اقتضى امره وجوب الفعل مرة واحدة لان الامر المطلق
لا يقتضي التكرار وهذا باطل اتفاقا الوجه الثاني قول موسى عم
تمسكوا بالسبت ابدا وهو منقول عنه عم بالتواتر الوجه الثالث
ان شرع موسى عم اما ان يكون مصلحة او غير مصلحة فان كان
الاول استحال نسخه وان كان الثاني استحال الامر به واما تقرير
الجواب عن هذه الشبهة فهو ان يقال اما الجواب عن الاول فهو ان
موسى عم بين انقطاع شرعه قالوا وجب ان ينقل متواترا قلنا
ممنوع وانقطاع تواترهم وعن الثاني بوجهين الاول بالمنع
من كونه منقولا عنه عم متواترا لان اليهود لم يبق لهم تواتر
لان بخت نصر قتل اليهود جميعهم الثاني المنع من كون التابيد
منافي النسخ لان لفظة الابد وردت في التورية في احكام
كثيرة وهي منسوخة عندهم وعن الثالث ان المصالح تختلف
باختلاف الاوقات والازمان فجاز ان يكون شرع موسى عم
مصلحة الى وقت مجيء نبينا عم فصار حينئذ غير مصلحة قال رح
البحث الخامس الانبياء اشرف من الملائكة لقوله تعالى

في ان الانبياء اشرف من الملائكة

ان الله اصطفى

ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولانهم يعبدون
الله تعالى مع معارضة القوى الشهوية لهم اقول اختلف الناس في الملائكة والا
نبياء ايهم اشرف فقالت المعتزلة وفخر الدين الرازي ان الملائكة اشرف وقال
المحققون ان الانبياء اشرف وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على كل مخلوق خرج من ذلك غير الانبياء
بالاجماع فبقي الباقي على عمومه الثاني ان عبادة البشر اشق من عبادة
الملائكة فيكون اشرف اما الصغرى فلان البشر يعبدون الله تعالى مع
معارضة القوى الشهوية لهم فيكون ممن يعبد الله تعالى بغير معارض واما
الكبرى فظاهرة الثالث ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم بقوله تعالى واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس والمسجود اشرف من الساجد
قال رح احتجت المعتزلة بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين وبقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون اقول لما فرغ من بيان البرهان الدال على ما ذهب اليه شرع في بيان
شبهة الخصم وتقريرها من وجهين الاول قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين وهو يدل على ان الملائكة اشرف لانه نقل
منعهم من الشجرة المخصوصة ونهاهما عن الاكل منها حتى تتشبها بالملائكة
وبالحال درجتهم فلما اكلا منها لم يبلغا درجة الملائكة لان الله تعالى
دفعها على اكلها منها الثاني قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال بهذه الآية هو ان الله
تعالى عطف الملائكة المقربين على المسيح ومن العادة في مثل هذه الصورة

عطف الشريف على الدني الادنى انه يقبح ان يقول القائل ان السلطان لا يستنكف
عن المجيء الى داري ولا عامل الطاق ويحسن ان يقول العامل لا يستنكف عن
المجيء الى داري ولا السلطان فكذا ههنا فيكون الملائكة اشرف قال ره
والجواب انه المراد بالا ان تكونا ملكين او لا يعتذر بان ولان تفضيلهم
وقت مخاطبة لا يقتضي تفضيلهم وقت الاجتباء ولانه حكاية عن قول
ابليس وذكر الملائكة عقيب المسيح لا يدل على انهم افضل لان بعضهم ذهب
الى ان المسيح ابن الله وذهب بعضهم الى ان الملائكة بنات الله فنفى الله
تعالى عنهم الاستنكاف عن العبودية اقول لما فرغ من بيان شبهتهم شرع
في الجواب عنها اما الجواب عن الاول فمن وجوه احدها انه لا يريد الشرف
وانما يريد عدم الاعتداد الثاني انه يدل على التفضيل قبل الاجتباء
وهو غير كاف في الدلالة الثالث انه حكاية عن قول ابليس وهو غير حجة
وعن الثاني انه لا يدل على الافضلية لان بعضهم كان يعتقد ان المسيح
ابن الله وبعضهم يعتقد ان الملائكة بنات الله فذكر الله تعالى هذه الآية
على سبيل المبالغة كانه قال ان المسيح الذي يعتقدون انه ابني والملائكة
اللاتي يعتقدون انهن بناتي لا يستنكفون عن العبودية قال ره
الفصل الحادي عشر في الامامة وفيه مباحث الاول ان الامامة
رياسة عامة لشخص من الاشخاص في امور الدين والدنيا اقول
لما فرغ من النبوة واحكامها شرع في البحث في الامامة واحكامها
لكونها لطفا فابتدأ بتعريف الامامة فقوله رياسة كالجنس للحد

مبحث الامامة

رياسة وقوله

رياسة وقوله عامة فصل خرج به الرياسة الخاصة كرياسة القضاة
وغيرهم وقوله لشخص من الاشخاص فصل آخر يخرج به الرياسة
التي لشخصين او ثلثة وقوله في امور الدين والدنيا فصل آخر يخرج
به ما يكون رياسة عامة لشخص واحد لكن ليس في امور الدين والدنيا
كالسلطان الجائر قال ره وهي واجبة على الله تعالى لانها لطف
واجب اما الصغرى فضرورية لانا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان
لهم رئيس يردعهم عن المعاصي ويحرضهم على فعل الطاعة كان
الناس يصيرون الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد اما الكبرى
فقد تقدمت اقول اختلف الناس في وجوب الامامة فذهب
قوم من المعتزلة وقوم من الخوارج الى انها غير واجبة وخالفهم
في ذلك جميع المسلمين قالوا بوجوبها وهو الحق لنا ان الامامة
لطف وكل لطف هو على الله تعالى واجب فالامامة واجبة على
الله تعالى اما الصغرى فلان الناس متى كان لهم رئيس مبسوط اليد مطاع
مهاب يردع الظالم عن ظلمه وينتصف للمظلوم عن الظالم كانوا الى
الصلاح اقرب ومن العصيان ابعد ومتى لم يكن لهم رئيس انعكست
حالهم وهذا ضروري ولا معنى للطف الا ذلك واما الكبرى فقد
تقدمت في باب اللطف قال ره لا يقال اللطف انما يجب اذا لم
يقم غيره مقامه اما مع قيام غيره مقامه فلا فلم قلتم ان الامامة
من قبيل القسم الاول اقول هذا اعتراض من انكر وجوب الامامة
بوجوه منها انهم قالوا انما يجب الامامة اذا لم يقم غيرها مقامها

اما مع قيام غيرها مقامها فهو ممنوع لان الالطاف منها ما يكون
غيرها قائما مقامها كالسمعيات ومنها ما لا يكون كالعلم باستحقاق
الثواب والعقاب ونحن نمنع كون هذا اللطف الذي هو الامامة
من القسم الثاني قال ره او نقول انما يجب اللطف اذا لم يشتمل على وجه
قبيح فلا يجوز اشتمال الامامة على وجه قبيح لا نعلمه اقول
هذا هو الاعتراض الثاني على موجبي الامامة وتقريره انهم قالوا
سلمنا كونها لطفا لكن لا نسلم ان اللطف مطلقا واجب لان
اللطف اما ان يكون مشتملا على وجه قبيح او لا يكون فان كان
الاول فهو غير واجب وان كان الثاني فهو واجب ونحن نقول
لم لا يجوز ان يكون هذا اللطف مشتملا على وجه قبيح لا نعلمه
قال ره ولان الامامة انما يكون لطفا اذا كان ظاهرا مبسوط
اليد ليحصل منه منفعة الامامة وهو انزجار العاصي اما مع غيبة
الامام وكف يده فلا يجب لانتفاء الفائدة اقول هذا هو الاعتراض
الثالث على موجبي الامامة وتقريره انهم قالوا انما توجبون الامامة
لكون العاصي ينزجر عن فعل المعصية والمطيع ينقاد الى فعل الطاعة
وكل منهما انما يتحقق ويحصل اذا كان الامام مبسوط اليد ظاهرا اما
اذا كان غائبا فلا يحصل الفائدة لان العاصي انما ينزجر عن فعل
المعصية اذا راى الرئيس الذي ياخذ للمظلوم من الظالم ويفعل الافعال
الحسنة على ما نعدد بعده قال ره لانا نقول التجاء العقلاء في جميع الاصقاع
والازمنة الى نصب الرؤساء في حفظ نظامهم يدل على انتفاء طريق

اخر سور الامامة

اخر سور الامامة اقول لما فرغ من تقرير الاعتراضات الثلثة شرع
في الجواب عنها فالجواب عن الاول ان جميع الناس في جميع الادوار
والاصقاع يلتجئون الى نصب الرؤساء لاجل حفظ نظامهم
ولما لم يلتجئ احد من العقلاء في بعض الازمنة الى نصب الرؤساء
عرفنا انهم لم يظفروا ببدل يعتاضون به عن ذلك قال ره
وجوه القبح معلومة محصورة لانا مكلفون باجتنابها فلا بد
وان يكون معلومة والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من
تلك الوجوه متحقق في الامامة اقول هذا هو الجواب عن
الاعتراض الثاني وتقريره ان الامامة لو كانت مشتملة على وجه
قبيح لعلمنا لانا مكلفون باجتناب القبائح فلو لم يكن معلومة
لنا لزم التكليف بالا يعلم وهو تكليف ما لا يطاق وليس
شيء من هذه الوجوه موجودا في الامامة قال ره والفائدة
موجودة وان كان الامام غائبا لان تجويز ظهوره في كل وقت
لطف في حق المكلف اقول هذا هو الجواب عن الاعتراض الثالث وبيانه
وتقريره ان الامام ع وان كان غائبا الا ان الفائدة ايضا حاصلة
لان المكلف متى جوز ظهور الامام ع فيهم خائفون باعتبار زجره
وباعتبار خوفهم ينزجرون عن فعل المعاصي ويقربون من فعل
الطاعة قال ره البحث الثاني في صفات الامام الامام يجب ان
يكون معصوما والا لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان العلة المقتضية لوجوب نصب الامام

هو جواز الخطاء على المكلف فلو جاز عليه الخطاء لافتقر الى امام آخر
ليكون لطفا له وللامة ويتسلسل اقول لما فرغ من البحث عن
وجوب الامامة شرع في بيان ما يجب اتصاف الامام به وهي العصمة
وهي واجبة عندنا وعند الاسماعيلية وغير واجبة عند اكثر الناس
لنا على وجوبها وجوه ذكرها المصنف الوجه الاول انه لو لم يكن
عصمة الامام واجبة لوجب اثبات ائمة لا نهاية لهم والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العلة المقتضية لنصب
الامام هي تجويز الخطا على الامة فلو جاز الخطا على الامام
لافتقر الى امام يردعه عن المعاصي وذلك الامام يفتقر الى
امام آخر والآخر الى آخر وهكذا لا الى نهاية و واما بطلان
التالي فبالاجماع فالاول و لانه الحافظ للشرع لقصور
الكتاب والسنة عن تفاصيل الاحكام والاجماع لا بد له من
دليل اذ صدوره عن غير دليل ولا امارة يستلزم القول في
الدين بمجرد التشهي والامارة يمتنع الاشتراك فيها من العقلاء
ولا يحيط بالاحكام اذ اكثرها مختلف فيه والقياس ليس بحجة
اما اولا فلانه يفيد الظن الذي يخطئ غالبا واما ثانيا فلان
مبنى شرعنا على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات ومع ذلك يمتنع
القياس والبراءة الاصلية يرفع جميع الاحكام فلو جاز عليه
الخطاء لم يؤمن من حفظ الشرع اقول هذا دليل ثان على وجوب
العصمة في الامام وتقريره ان الامام هو حافظ للشرع وكل

من كان حافظا للشرع

من كان حافظا للشرع وجب عصمته اما الكبرى فلان الحافظ للشرع
اما الكتاب او السنة او الاجماع او القياس او البراءة الاصلية
او مجموعها او الامام او امر آخر والكل باطل الا الامام اما حفظ
الكتاب والسنة فباطل لقصورهما عن تفاصيل الاحكام اما الا
الاجماع فباطل ايضا لانه اما ان يكون عن دلالة او عن امارة او لا
عنهما والاول باطل والا لوجب اشتهار تلك الدلالة لان الامر
الذي اجمع له جميع الامة على الواقعة المعينة واقعة عظيمة واشتهار
الوقائع العظام واجب والعلم بذلك ضروري لمن عرف العوائد
واما الثاني فلانه يمتنع اشتراك جميع العقلاء فيها في ظن
واحد وايضا فان اكثر الاحكام مختلف فيها واما الثالث فلا
ستلزامه القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل بالاجماع واما
القياس فلانه ليس بحجة عندنا لوجهين الوجه الاول انه يفيد
الظن وما يفيد الظن لا يجوز ان يكون حافظا للشرع الوجه الثاني
ان مبنى شرعنا على جمع المختلفات وتفريق المتجانسات فان
الشرع اوجب علينا الوضوء من البول والغائط والريح وغير
ذلك وهذه الاسباب مختلفة واباح لنا النظر الى وجه الامة
الحسناء وحرم علينا النظر الى الحرة غير الحسناء وهما متفقان
وذلك يؤدي الى ابطال القياس بالكلية واما البراءة فلانها
يرفع جميع الاحكام واما المجموع فلعدم حفظ بعض الشرع
وذلك لان الكتاب والسنة وقع الاختلاف فيهما وفي

حافظا لها فلا يجوز ان يكون المجموع حافظا للشرع لان الكتاب
والسنة من جملة المجموع وقد اشتملا على بعض الشرع واذا كان
واحد من ذلك المجموع قد تضمن بعض الشرع نظر كونه دليلا
على ما تضمنه ذلك وهو من جملة الشرع فقد صار بعض الشرع
غير محفوظ فلا يكون المجموع محفوظا واما امر آخر فلانا
غير عالمين به فلو كان حافظا للشرع لكان تكليف ما لا
يطاق فلم يبق الا الامام واذا ثبت ان الامام هو الحافظ
للشرع وجبت عصمته لئلا يتعدى باشياء من الشرع او
لعله خلاف الشرع فيتنفى الغرض قال ره ويجب ان يكون افضل من
رعيته لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن
كان يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى وقد دل على ذلك كونه ازهد واورع واشجع واعلم
واكرم اقول هذه صفة ثانية يجب اتصاف الامام بها وهي
كونه افضل من رعيته ويدخل تحت ذلك الفضل الزهد
والورع والشجاعة والعلم والكرم والدليل على ذلك من
وجهين الوجه الاول لو لم يجب اتصاف الامام بالافضلية
لجاز تقديم المفضول على الفاضل والتالي باطل لانه قبيح
قطعا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة الوجه الثاني قوله
تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون وجه الاستدلال بهذه الاية انه تعالى
تعجب من تقديم الذي يهدي بعد ان يهدى على الذي يهدي الى

الحق من غير ان

الحق من غير ان يهدى وهذا نص في الباب قال ره ويجب ان يكون
منصوصا عليه لانا شرطنا فيه العصمة وهي من الامور الباطنة
التي لا يطلع عليها غير الله فيجب ان يتحقق بالنص لا بغيره اقول
هذه صفة ثالثة يجب اتصاف الامام بها وهي كونه منصوصا عليه
والدليل على ذلك انا شرطنا في الامام كونه معصوما والعصمة
سر باطني لا يطلع عليه غير الله تعالى فيجب عليه نصب من حصلت
له هذه الصفة بالنص عليه لكونه عالما بالشرط دون غيره وهذا
انما هو راي الامامية لا غير من الناس فقد اختلفوا فمنهم من يقول
بالدعوة او النص وهم الزيدية ومنهم من يقول بالنص والميراث
وهم العباسية ومنهم من يقول بالنص او اختيار اهل الحل
والعقد وهم من عدا هؤلاء من المسلمين والحق الاول لما قلنا

في اثبات امامة علي بن ابي طالب عم بعد النبي صم

قال ره البحث الثالث في ان الامام بعد رسول الله صم بلا فصل
هو علي ابن ابي طالب عليه الصلوة والسلام ويدل عليه وجوه الاول
ان الامام يجب ان يكون معصوما على ما بيناه ولا شيء من الصحابة
الذين ادعو لهم الامامة غيره بمعصوم فتعين ان يكون هو الامام
والمقدمة الثانية اجماعية اقول لما فرغ من البحث في وجوب
الامامة وشرائطها شرع في البحث عن الامام الحق بعد الرسول
صم بلا فصل من هو وقد اختلف الناس في ذلك على ثلثة اقوال
فذهب الامامية والزيدية الى ان الامام بعد النبي صم انما هو
علي ابن ابي طالب عم وذهب اكثر الناس الى ان الامام بعد النبي

صـ هو ابو بكر وقال جماعة من الجمهور هو العباس لنا على ذلك
وجوه الاول انا بينا سابقا وجوب العصمة في الامام والاشخاص
من الصحابة الذين ادعى لهم الامامة غير علي ابن ابي طالب غير معصوم
فتعين ان يكون هو الامام والكبرى اجماعية قال الثاني النص
المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف ونقله المخالف ايضا عن
النبي صـ نص عليه بامير المؤمنين بانه خليفة من بعده اقول
هذا دليل ثان على ان الامام بعد النبي صـ هو علي ابن ابي طا
لب ع تقريره انه قد ورد عن النبي صـ نقلته الشيعة اجمع ونقله
الخصم انه قال سلموا عليه بامرة المؤمنين واسمعوا له واطيعوا
وانه الخليفة من بعدي وهذا خبر متواتر نقلته الامامية خلفا عن
سلف قال الثالث قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون و
الاستدلال به يتوقف على مقدمات احدها ان لفظة انما
يفيد الحصر وهو متفق عليه بين اهل اللغة الثانية ان لفظة
الولي هيهنا يريد بها الاولى بالتصرف وهو مشهور عند اهل
اللغة ومستعمل في العرف كقوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل وقولهم السلطان ولي الرعية وولي الدم
وولي الميت الثالثة ان المراد من الذين امنوا بعض المؤمنين لانه وصفهم
بصفة ليست عامة لكل المؤمنين ولانه لو كان الجميع كان
الولي والمتولي واحدا وهو محال الرابعة ان المراد بذلك

البعض هو علي ابن

راكع
البعض هو علي ابن ابي طالب بالاجماع على انه تصدق بخاتمه وهو
فنزلت الاية اقول هذا دليل ثالث على تقديم علي ابن ابي طالب ع
وتقريره انه تعالى قال انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه الاستدلال
بهذه الاية على امور اربعة الاول ان لفظة انما تفيد الحصر
والثاني ان لفظة الولي تفيد الاولى بالتصرف الثالث ان
المراد بالذين امنوا بعض المؤمنين الرابع ان ذلك البعض
هو علي ابن ابي طالب ع اما الاول فلان اهل اللغة فرقوا
بين معنى القائل قام زيد وبين قوله انما قام زيد ومنه
قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فلو لم
يكن انما تفيد الحصر لم يبق فرق بينهما ولم يبق فائدة في البيت
واما الثانية فلان اهل اللغة نصوا عليه قال الكميت
ونعم ولي الامر بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب ونص المبرد
عليه في كتابه المسمى بالعبارة وايضا فانه مستعمل في العرف
وروي عن النبي صـ انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل اي الاولى بالتصرف في نفسها ومنه
قولهم السلطان ولي الرعية ومنه قولهم ولي الدم اي الاولى
به وولي الميت كذلك واما الثالثة فلانه اما ان يريد جميع المؤمنين
او بعض المؤمنين فان كان الاول فهو باطل لانه تعالى وصفهم
بصفة خاصة وايضا يلزم كون الولي والمولى عليه واحدا وهو محال
ان يكون بعض المؤمنين وهو المطلوب واما الرابع فمن وجوه الاول
ان الناس منهم من قال جميع المؤمنين ومنهم من قال بعض المؤمنين

وكل من قال المراد بعض المؤمنين قال انه ذالك البعض هو
علي ابن ابي طالب ع فقد تبين ان المراد بعض المؤمنين فثبت المطلوب
الوجه الثاني في اجماع المفسرين على ارادة علي ع الوجه الثالث
انه تع وصف المؤمنين بانهم يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون ولا خلاف في ان عليا ع تصدق
بخاتمه حال ركوعه فيكون هو المراد قال ره الرابع الخبر
المتواتر يوم الغدير من قوله ع الست اولى منكم بانفسكم قا
لوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وادر الحق معه كيف ما دار ولفظة مولى يراد
بها الاولى بالتصرف اما اولا فلاستعمال كما يقال لسيد
العبد مولاه اي اولى به واما ثانيا فلانتفاء معانيها
سوى المذكور واما ثالثا فلان مقدمة الخبر تدل عليه قول
هو ادليل رابع على امامة علي ابن ابي طالب ع وتقريره ان النبي
ص قال يوم غدير خم لما رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين
الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار
وجه الاستدلال بهذا الخبر يتوقف على مقدمتين المقدمة

الاولى صحة

الاولى صحة سنده والا لم يدع ذالك فقد تواتر به الشيعة خلفا
عن سلف والتواتر يفيد اليقين وايضا فان جميع الامة تلقوا
هذا الخبر بالقبول ولكن بعضهم منع دلالته على ما ندعيه وايضا
فان امير المؤمنين ع في الشورى عده من جملة فضائله ولم يخالف
احد فيه ولو لم يكن صحيحا لرده لانه ع افتخر عليهم وكل من
افتخر عليه بغيره فان له داعيا قويا الى ابطال ما يفتخر به الغير الصحيح
بالتصرف ويدل عليه قوله النار هي مولاه اي النار اولى به ومنه
قول الشاعر فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحق العرف قال السيد
العبد انه مولاه اي اولى بالتصرف فيه وايضا فان دلالة المولى
محصورة في معان سبعة احدها الاولى بالتصرف الثاني الناصر
الثالث ابن العم الرابع الجار الخامس الحليف والمعتق السادس
المعتق والكل باطل سوى الاول اما بطلان الثاني فلان
كون علي ابن ابي طالب ناصر النبي ص كان معلوما عندهم بانه
نصره والنبي ص كان يجمع الناس في ذالك المكان ليعرفهم
ما كان معلوما لهم واما بطلان الثالث فلانه يلزم الكذب
على النبي ص لانه قال من كنت مولاه فعلي مولاه فيلزم ان
علي ابن ابي طالب ابن عم عقيل وجعفر وذالك باطل واما
بطلان الرابع فلانه ان كان معلوما لم يكن في اعلامهم
في ذالك الوقت والمكان فائدة وان لم يكن معلوما لم يكن

حجة فائدة ايضا واما بطلان الخامس فلانه يلزم الكذب واما
بطلان السادس فلانه يلزم الكذب ايضا اما بطلان السابع
فلانه يلزم الكذب ايضا ولان النبي صلعم اخبر عن هذه المرتبة
الدنية فلم يبق الا الاولى بالتعرف ثم عقبه بخطاب يحتمل
ذلك وغيره فيجب حمل الثاني على الاول والا لزم ان يكون خطابا
مغرا معميا وهو باطل قال الخامس المتواترات بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي والمنزلة هنا للعموم والا لما
صح الاستثناء منها ومن جملة منازل هرون انه لو عاش
بعد موسى لكان خليفة ٢ في حال حيوته لقوله تعالى اخلفني كالكان ٢
في قومي فيكون كذلك بعد وفاته والا لكان معزولا عن تلك
الولاية فيكون حطا عن منصب النبوة لانه كان رسولا مفترض
الطاعة فلو عاش وجب عليهم طاعته اقول هذا دليل خاص
صحيح لتقديم امامة علي عم وتقريره انه قد تواتر عن النبي صلعم
انه قال لعلي عم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وجه الاستدلال بهذا الخبر يتوقف على مقدمتين اما المقدمة
الاولى فمن انه منزلته تعم جميع المنازل التي لهرون من موسى
الثانية ان هرون لو عاش بعد موسى لكان خليفة والدليل
على الاول انه عم اما ان يكون يريد منزلة واحدة او اكثر
فان اراد منزلة واحدة لم يصح الاستثناء لكنه قد استثنى
فيكون مراده اكثر من منزلة واحدة فاما ان يريد جميع المنازل

وهو المطلق او بعض

وهو المطلق او بعض المنازل وهو باطل لان الخامس يعني
ما نفيه منهم من قال يريد منزلة واحدة وهي كونه خليفة في قومه
في حياته كما كان موسى ومنهم من يقول اكثر من منزلة واحدة
ولكن من قال انه اكثر من منزلة واحدة قال انه اراد الجميع فما
القول بغيرهما قول ثالث لا قائل به فتعين انه يريد جميع
المنازل والدليل على الثاني من وجهين الاول انه لو كان
شريك موسى في الرسالة لقوله تعالى ولقد ارسلنا موسى
اخاه هرون بآياتنا فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة
الثاني ان هرون كان خليفة موسى في حياته لقوله تعالى اخلفني
في قومي فلو عاش بعده فاما ان يبقى على حاله وهو المطلق او
ينعزل عن تلك الحالة وهو باطل لان الانعزال عن المنزلة
العالية يوهم ان المعزول لم يكن مستحقا لها وكونه خائنا فيها
وكلاهما محال لانه في جانب النبي عم لتنفرهما عنه فاذا ثبت
ان يريد جميع المنازل وان هرون كان خليفة من بعده
ثبت ان عليا عم كان خليفة من بعده قال السادس انه
عم كان افضل الصحابة فيكون هو الامام اما المقدمة الاولى
فمن وجوه الاول انه جمع من الفضائل النفسانية كالعلم
والذكاء والكرم والفضائل البدنية كالزهد والعبادة
والشجاعة وغير ذلك ما لم يحصل لاحد من الصحابة الثاني
انه عم كان في غاية الذكاء والفطانة والحرص على تحصيل المعارف

واقتناء الفضائل والمتابعة للرسول صلعم والنبي ع كان شديد
الحرص على التكميل والملازمة بينهما شديدة بحيث لا ينفك
عنه في أكثر الأوقات ومع حصول القابل وتحقق المؤثر
وانتفاء المانع يحصل الأثر على أبلغ أحواله الثالث قوله
ع أقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وقوله أنا
مدينة العلم وعلي بابها واتفق المفسرون على أن قوله تعالى
وتعيها أذن واعية المراد علي ع الرابع قوله ع لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم
وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم
وذلك يدل على إحاطته بجميع الشرائع ولم يحصل لغيره
من الصحابة ذلك الخامس أن الصحابة كانوا يرجعون
إليه في الأحكام ويأخذون عنه الفتاوى ويقلدونه و
يرجعون عن اجتهادهم إذا خالفهم وأخطأ أكثرهم في
الأحكام ودلهم على زللهم ورجعوا إليه السادس قضاياه
الغريبة في الأحكام العجيبة التي حكم ولم يسبقه إليها أحد
كحكمه على الحالف بصدقة زنة قيد العبد وهو في رجله قبل حله
فوضع رجله مع القيد في قصعة مملوة ماء ثم رفع القيد
ووضع برادة الحديد حتى انتهى صعود الماء إلى مكانه
أولا وأمره بصدقة زنة البرادة وكحكمه بين صاحب الخمسة
الأرغفة وصاحب الثلاثة لما أداهما الثالث في الأكل فدفع

لهما ثمانية دراهم

لهما ثمانية دراهم لما شاركاه بأن لصاحب الثلاثة درهما ولصاحب
الخمسة الباقي حيث قسم الأرغفة على أربعة وعشرين جزءا وغير ذلك
من النكت التي لا تعد ولا تحصى السابع أن جميع الفضلاء ينتسبون
إليه فإن أهل التفسير يرجعون في علومهم إلى عبد الله ابن
عباس وهو تلميذ علي ع حتى روي أنه شرح له في الباء من بسم الله
الرحمن الرحيم من أول الليل إلى آخره والمعتزلة والأشاعرة من
المتكلمين يأخذون علومهم عنه ع وكذا النحو هو مستنبط والدال
عليه وواضعه لأبي الأسود الدؤلي وعلم الأصول موجود في كلامه
دون كلام غيره وغير ذلك من العلوم الثامن أنه كان أشجع الصحابة
حتى أن الفتوح بأجمعها كانت على يده ولم يبارزه أحد إلا كان
قتله ووقائعه في الحديث مشهورة لا تخفى ولم يسبقه أحد تقدمه
ولا لحقه أحد تأخر عنه التاسع أنه كان أزهد الصحابة ولم يترك
الدنيا أحد سواه حتى أنه طلقها ثلاثا مبالغة في تركها ولم يلتفت
لها ولم يتمكن أحد من مجاراته ولا لحق أحد درجته في الترك
حتى أنه كان يصوم النهار ويفطر على قليل من جريش الشعير وكان
يختمه ع فسئل في ذلك فقال أخاف أن يضع أحد من ولدي
فيه إداما وقال والله لقد رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت من
راقعها وهذا سبيل لم يسلكه أحد سواه العاشر أنه ع كان
أعبد الناس ولم يتمكن أحد من التأسي به حتى أن زين العابدين
ع مع كثرة عبادته ونسكه وكان يصلي في كل ليلة ألف ركعة و

وكان يرمي بصحيفة على كل المنبر ويقول انى لي بعبادة علي الجادر
عشر انه اكرم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فانه عمر بيده عدة حدائق
وتصدق بها وآثر بقوته وقوت عياله ثلاثة ايام المسكين واليتيم
والاسير وصبر على الطوى ثلثة ايام ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا الى آخر الآيات وتصدق بجميع ما معه
مرارا ولم يخلف شيئا من المال اصلا الثاني عشر اخباره بالمغيبات
يدل على كمال فضله وذلك في عدة مواطن كاخباره عن قتله الشريف
بالقتل وبعقد لواء الحسين عليه السلام واخباره في واقعة النهروان
وغير ذلك وهو مما لا يعد ولا يحصى وقد ذكرنا طرفا من ذلك
في كتاب نهاية المرام واذا ثبت انه كان افضل الناس من
غيره كان اولى من غيره لما تقدم اقول هذا دليل سادس على تعيين
امامة علي ابن ابي طالب عليه السلام وتقريره انه كان افضل من غيره فيكون
هو الامام المقدم اما الصغرى فمن وجوه ذكرها المصنف وهي ظاهرة
لا يحتاج الى شرح وانما نشرح ما اشكل منها وهو شيئان
احدهما انه حكم باشياء غريبة عجيبة ولم يسبقه اليها احد منها
انه عليه السلام ارتفع اليه اثنان احدهما كان معه خمسة ارغفة ومع الاخر
ثلثة ارغفة وكان قد امرا ثالثا بالاكل جميعا فاكل كل معه
ثم ان ذلك الماهو لما فرغ قام ورمى لهما ثمانية دراهم فتشاجرا
في كيفية قسمتها فصاحب الخمسة قال انا اخذ خمسة وادفع ثلثة
فلم يرض صاحب الثلثة بل قال نقسمها بيننا نصفين فارتفعا

الى علي ابن ابي طالب

الى علي ابن ابي طالب عليه السلام ليحكم بينهما فحكم ان لصاحب الخمسة سبعة
ولصاحب الثلثة درهما وذلك لانه عليه السلام قسم الدراهم على نسبة الارغفة
فان الثمانية الارغفة اذا قسمت ثلثة اقسام كان لكل قسم منها
رغيفين وثلثي رغيف وذلك لكل واحد منهم فلينبسط الرغيفين
وثلثي الرغيف من جنس الكسر تبلغ ثمانية اثلاث وكذلك الباقي
من الارغفة فيبلغ المجموع اربعة وعشرين ثلثا فالماخوذ
للاكل ثمانية ولكل واحد من صاحبي الارغفة ثمانية فاذا علم ذلك
فقد ربح الزائد من صاحب الثلاثة ثلث رغيف ومن صاحب
الخمسة سبعة اثلاث فيقسم الدراهم على هذه النسبة المذكورة
الثاني اخباره في واقعة النهروان وهي انه عليه السلام كان قد خرج
للحرب لاهل النهروان فجاء اصحابه عليه السلام واخبروه انهم قد عبروا
النطف فقال عليه السلام لم يعبروا فشك رجل من اصحابه يقال له جندب
ابن عبد الله الانصاري (الازدي) في نفسه والله ان وجدتهم قد عبروا
كنت اول من يقاتله فلما وصل الى النهروان ولم يجدهم قد عبروا
قال عليه السلام يا اخا الازد استبان لك الامر وذلك يدل على اطلاعه
بما في ضميره وذلك لم يعلمه احد غيره واما الكبرى فلما تقدم
قال (ره) البحث الرابع في امامة الائمة الاثنى عشر عليهم السلام
لما بينا وجوب العصمة في الامام وجب اختصاص الامامة
بهم والا لزم خرق الاجماع اذ كل من اثبت العصمة قال بامامة

في اثبات امامة سائر الائمة الاثنى عشر عليهم

بامامتهم خاصة دون غيرهم اقول لما فرغ من الاستدلال على تقديم
امامة علي بن ابي طالب شرع في الاستدلال على امامة باقي الائمة
الاثني عشر والدليل عليه من وجوه الاول انا قد بينا وجوب
العصمة في الامام وغير من قال بوجوب العصمة قال بامامة
الاثني عشر والدليل على عصمتهم انه لا شيء من الجماعة الذين ادعى
لهم الامامة بمعصوم بالاجماع ولو لم يكن العصمة ثابتة لخلا
الزمان عن معصوم وهو باطل كما مر والثاني النقل المتواتر من الشيعة
خلفا عن سلف بنص النبي ص على كل واحد منهم وبنص كل امام
على من بعده اقول هذا دليل ثان على امامة الاحد عشر وتقريره
انه قد تواتر من الشيعة خلفا عن سلف ان النبي ص قال للسبط
الحسين ع هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم حجة ابن حجة اخو حجة ابو حجج تسع وهذا اظهر
في النص على امامتهم وايضا فان كل واحد نص على من بعده
فيكونوا ائمة كما مر والثالث ان غيرهم في زمانهم لم يكن افضل منهم
ولا مساويهم في الفضل بل كل منهم في زمانه افضل من كل
موجود فيه من الاشخاص البشر فيكون اولى بالامامة اقول
هذا دليل ثالث على امامة الاحد عشر وتقريره انا لما بينا قبح
تقديم المفضول على الفاضل وقد كان كل واحد منهم افضل
اهل زمانه باجماع المسلمين كانوا الائمة بعد علي ابن ابي طالب
ع كما مر اما غيبة الامام ع فاما لخوفه على نفسه من اعدائه

وخوفه على اوليائه

وخوفه على اوليائه فلا يظهر عاما ولا خاصا واما لمصلحة خفية
استأثر الله تعالى بعلمها ولا استبعاد في طول عمره ع فقد وجد
في الازمنة والقرون الخالية من عمّر عمرا مديدا اطول من عمره واذا
ثبت ان الله تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في امكان بقائه
مدة طويلة فلا استبعاد في وجوب القطع بوجوده ع هذا
العمر الطويل للنص الدال عليه من النبي ص ومن الائمة ع متواترا بجهة
الامامية ولوجوب نصب الرئيس في كل زمان ووجوب عصمته
اقول لما فرغ من اثبات امامة الاثني عشر شرع في البحث عن غيبة
الامام المنتظر صاحب الزمان محمد ابن الحسن ع فنقول غيبة
الامام ع اما لخوفه على نفسه الشريفة واصحابه واوليائه واما
ان يكون لمصلحة خفية لا يعلمها احد غير الله تعالى وكلاهما
جايز انه من لا يظهر حتى يأمن او يزول مصلحة خفائه عاما و
خاصا اي لا يظهر اشهارا ولا لخواص ولا يستبعد العقول
بقائه الى هذا الوقت لان من الناس من عمر الف سنة واكثر
لا يقال استتاره اما ان يكون من قبل الله تعالى او من قبل نفسه
وكلاهما باطلان لانه مفسدة فلا يجوز صدوره من الله تعالى
لحكمته ولا منه لعصمته لانا نقول نمنع كون الاستتار مفسدة
بل مصلحة غير معلومة لنا في هذه المسألة فذكر اصحابنا
القول فيها وسنختاره اقتصر في هذا المختصر على ذلك الا عدم
وفقنا الله تعالى لمشاهدة طلعته السنية ولرؤية الغرة البهية

انه على كل شيء قادر والاولياء ناصر قال (رح) الفصل الثاني عشر
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الامر طلب الفعل بالقول على جهة
الاستعلاء والمعروف الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه
اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه والمنكر هو الفعل القبيح (تام اذا عرف)
فاعله ذلك او دل عليه والنهي ضد الامر والامر هنا اعم من
ان يكون قولا او فعلا وكذا النهي فالامر بالمعروف هو الحمل
على فعل الطاعات والنهي عن المنكر هو المنع عن فعل المعصية
اقول حقيقة الامر هي طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء
فالطلب جنس يشمل طلب الفعل وطلب الترك وقولنا الفعل
فصل خرج به طلب الترك فانه يكون نهيا وقولنا بالقول خرج
به غير القول فانه لا يكون امرا حقيقة وحقيقة المعروف
الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله
ذلك او دل عليه فالفعل جنس وقولنا الحسن خرج به القبيح
فانه يسمى منكرا وقولنا المختص بوصف زائد على حسنه خرج به
المباح فانه ليس له وصف زائد على حسنه وقولنا اذا عرف
فاعله ذلك او دل عليه ليس فصلا بل هو من متممات الحد
وحقيقة المنكر هو الفعل القبيح اذا عرف فاعله ذلك
او دل عليه فقولنا الفعل جنس وقولنا القبيح خرج به
الفعل الحسن الباقي تمام الحد والامر والنهي متضادان
لعدم اجتماعهما في حالة واحدة والامر هنا قد يكون

قولا كقوله صل

قولا كقوله صل وقد يكون فعلا كمن يفعل ليفعل غيره مثله
وكذا النهي قد يكون قولا كقوله لا تشرب وقد يكون فعلا كمن
يغير بعصاه اذا فعل شيئا من القبائح اذا ثبت هذا فاعلم ان
الامر بالمعروف هو الحمل على فعل الطاعات مطلقا بأي شيء
كان والنهي عن المنكر هو المنع عن فعل المعاصي كذلك قال (رح)
وهما يجبان باليد واللسان عند شرايطه وبالقلب مطلقا
اقول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان باليد كالضرب
وباللسان كقوله لا تفعل اذا فعل وبالقلب كالغضب
عليه ووجوب الاولين مشروط بشرايط نذكرها فيما بعد
انشاء الله ووجوب الثالث مطلقا سواء حصلت الشرايط او
لا وهذا مراده بقوله مطلقا قال (رح) وانما وجبا لكونهما لطفا
فان المكلف اذا عرف انه متى ترك المعروف او فعل المنكر منع
عن ذلك على بعض الوجوه كان ذلك صارفا له عن ترك
المعروف وفعل المنكر اقول وجب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لكونهما لطفا لان المكلف اذا عرف انه متى فعل المنكر
او ترك المعروف حصل له من يردعه عن فعل المنكر وعن ترك
المعروف كانت معرفته بذلك صارفة له عن ذلك و
معرفته مستندة الى الاثر والنار فيكونا لطفا فيجبان
لما تقدم قال (رح) ولما انقسم المعروف الى الواجب والندب
انقسم الامر به اليهما والمنكر لا ينقسم فلا ينقسم النهي عنه اقول

المعروف ينقسم إلى قسمين واجب وندب لما كان المأمور به كذلك
كان الأمر به إما واجباً أو ندباً فالأمر بالواجب واجب والأمر با
لندب ندب وأما المنكر فكله قبيح لعدم انقسامه إلى شيئين فا
لنهي كذلك أيضاً لا ينقسم فالنهي عنه واجب قال وطريق وجوبهما
السمع خلافاً لبعضهم وإلا لزم ارتفاع كل معروف وارتفاع
كل منكر أو إخلاله تعالى بالواجب والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة أن الواجبات العقلية عامة على كل من تحقق
فيه وجه وجوبها ولما كان الأمر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي عن
المنكر المنع منه فلو وجبا بالعقل لوجبا عليه تعالى فإن فعلهما
لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف والوجدان يخالفه وإن
لم يفعلهما كان الله تعالى مخلاً بالواجب وهو باطل لما تقدم أقول
اختلف الناس في طريق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
فقال قوم إنه السمع وقال آخرون إنه العقل والحق الأول والدليل عليه
أنه لو وجب بالعقل للزم ارتفاع كل معروف وارتفاع كل منكر
والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة أن الواجبات
العقلية تجب على كل من تحقق فيه وجه وجوبها والله تعالى فيه
وجه وجوبها فيجبان عليه فإما أن يفعلهما أو لا يفعلهما فإن
فعلهما لزم ارتفاع كل معروف وارتفاع كل منكر ونحن نجد خلاف
ذلك وإن لم يفعلهما كان الله تعالى مخلاً بالواجب وقد بينا بطلانه
فيما تقدم قال وإنما يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط
علم الآمر والناهي كون المعروف معروفاً والمنكر منكراً أقول يجوز

تأثير الأمر والنهي

تأثير الأمر والنهي وانتفاء المفسدة عليه وعلى غيره ممن لا يستحق وفي وجوبه
على الكفاية لأن الغرض تحصيل المعروف وارتفاع المنكر ووجوب
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان مشروط بشروط
ثلاثة الأول علم الآمر والناهي بكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً
لأنه لو لم يعلم لجاز أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف فيلزم الإغراء
بالجهل الثاني أن يجوز الآمر والناهي تأثير أمره ونهيه وإلا لخلا
فائدة في الأمر والنهي إذ الفائدة فيهما الحمل على المعروف والردع
عن المنكر وهي غير ثابتة الثالث انتفاء المفسدة عليه وعلى غيره
ممن لا يستحق ليخرج غير المستحق كالكافر فإن الشخص إذا عرف أنه
متى أنكر على آخر لزم وجود المفسدة للكافر فإنه يجب عليه ح وهل
وجوبهما على الكفاية أو على الأعيان فيه خلاف قال الشيخ الطوسي
ره بالثاني والحق الأول لأن الغرض الذي هو ارتفاع المنكر ووقوع
المعروف يحصل بالواحد فلا وجه لوجوبهما على كل فرد فرد قا
ل ره الفصل الثالث عشر في المعاد وفيه مباحث الأول في حقيقة
الإنسان اختلف الناس في ذلك اختلافاً عظيماً وتعددت
مذاهبهم واضطربت آراؤهم في ذلك وقد بينا أكثر حججهم في
كتاب المناهج واستقصينا ما بلغنا من أقاويل العلماء في
ذلك في كتاب النهاية ولنقتصر في هذا المختصر على المشهور وهو
مذهبان الأول ما ذهب إليه أكثر المتكلمين من أن الإنسان
عبارة عن أجزاء أصلية في البدن من أول عمره إلى آخره لا يتطرق
إليها زيادة ولا نقصان والثاني مذهب الأوائل أن الإنسان

عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن تعلق العاشق اقول اختلف الناس
في حقيقة الانسان اقوالا عظيمة فذهب قوم الى انه الانسان هو هذا الجسم
بهذه البنية المخصوصة وذهب اخرون الى انه بعض هذه الجملة وهي اجزاء
لطيفة في القلب منهم النظام وذهب قوم الى انه الدم وذهب قوم الى
انه الارواح التي في الدماغ الصالحة لقبول قوى الحس والفكر والحفظ
والذكر وذهب قوم الى انه عرض وهو التشكيك والتخطيط الذي في
هذا البدن وذهب قوم الى انه ليس جسما ولا عرضا بل هو جوهر مجرد
وهو المسمى بالنفس الناطقة وهو عندهم جوهر لا جهة له ولا تعلق له يدبر
البدن وذهب اخرون الى انه اجزاء اصلية في البدن من اول العمر
الى اخره لا تتغير بزيادة ولا انتقاص وهذان المذهبان هما المشهوران
بين الناس والاول مذهب جماعة من الحكماء والثاني مذهب جماعة
المتكلمين فاختاره واستدل الاولون بان كل عاقل يحكم على ذاته
بالتعدد في الاتصاف بالعوارض النفسانية من غير ان يتصور هذا الكل المجرد
اقول لما فرغ من بيان المذاهب وتفصيلها شرع في بيان حجة كل
فريق احتج كل من قال بالاجزاء الاصلية بوجوه الاول ان هذا
البدن يعدم فلو كان هو الانسان للزم اعادة المعدوم وهو باطل
فلابد وان يكون الانسان شيئا اخر غير البدن باقيا الى يوم القيمة
الثاني انا ندرك الالم بابداننا واجسامنا بالضرورة وكذا ندرك
الطعوم والروائح بها ايضا لا بشيء اخر مجرد ونحكم ايضا على ذواتنا
بالافعال واتصافها بالعوارض النفسانية تلك الثالث انا نعلم
ماهية الانسان ونشك في المجرد فثبت تغايرهما قال واحتج
الاخرون بان ههنا معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم
ولا جسم او جسماني فهو منقسم فيمتنع ان محل العلم لا جسم ولا جسماني

فههنا اربع مقدمات

فههنا اربع مقدمات الاولى ثبوت العلم غير المنقسم وهو ظاهر فانا
نعلم واجب الوجود وهو غير منقسم ولان المعلوم ان كان بسيطا فهو غير
منقسم وان كان مركبا استحال معرفته الا بعد معرفة البسائط ولان
النقطة والوحدة والان معلومات وهي غير منقسمة فقد ثبت المطلوب
الثانية ان العلم بهذه المعلومات غير منقسم لانه لو انقسم لكان جزؤه
اما ان لا يكون علما او يكون علما بذلك المعلوم او بجزء ذلك المعلوم
والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلانه عند اجتماع الاجزاء ان
لم يحصل امر زائد لم يكن العلم علما وان حصل كان التركيب في قابل
العلم او فاعله لا فيه واما الثاني فلاستلزامه المساواة بين
الجزء والكل وهو محال واما الثالث فلاستلزامه انقسام المعلوم
وقد فرض غير منقسم الثالثة ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم فان
كان حال الاخر جزء منه تعلقا بالمعلوم اليه وان كان في كل جزء لزم
انقسام العلم وقد فرض غير منقسم او حلول العرض الواحد في محال
متعددة وهو محال الرابعة ان كل جسم او جسماني منقسم وهو مبني
على نفي الجزء الذي لا يتجزى اقول لما فرغ من بيان حجة الفريق الاول
شرع في بيان حجة الفريق الثاني وتقريرها انا نقول ههنا معلومات
غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم ومحل العلم غير منقسم وكل جسم وكل
جسماني منقسم فيمتنع ان محل العلم ليس بجسم ولا جسماني وذلك
مبني على اربعة امور الاول ثبوت المعلومات التي لا تنقسم
وذلك كواجب الوجود فانه معلوم وهو غير منقسم وايضا يدل
على وجود معلومات غير منقسمة لان المعلوم اما ان يكون بسيطا
او مركبا فان كان بسيطا فهو غير منقسم وان كان مركبا استحال

موجودة الا بعد حدوث كل جزء منه فتلك الاجزاء ان كانت بسائط
ثبت المطلوب وان كانت مركبات عاد البحث الاول فيها فان النقطة
والوحدة والآن معلومات وهي غير منقسمة الثاني كون العلم بهذه
المعلومات غير منقسمة لانه لو انقسم لكان جزؤه اما ان يكون علما
او لا يكون علما فان كان علما فاما ان يكون بجميع اجزاء ذلك المعلوم
او ببعض اجزائه والاول باطل والا لتساوى الجزء والكل والثاني
باطل ايضا لانه يستلزم انقسام المعلوم وقد فرض غير منقسم هف
وان لم يكن علما فعند اجتماع الاجزاء اما ان يحدث امر زائد او لا
فان حصل كان التركيب في قابل العلم او فاعله لا فيه وايضا فانا ننقل
الكلام الى ذلك الامر الزائد اما ان يكون بسيطا او مركبا ونعيد
البحث الاول وان لم يحصل امر زائد لم يكن العلم علما الثالث كون
محل ذلك العلم غير منقسم لانه لو انقسم فان كان حالا في جزء منه
فقط فذلك الجزء اما ان ينقسم او لا فان لم ينقسم فهو المطلوب وان
انقسم فهو اما ان يحل في جزء منه فننقل الكلام اليه ويتسلسل وان
كان في جميع اجزائه كان العلم الذي فرضناه غير منقسم منقسما هف
ويلزم حلول عرض واحد في محال متعددة وهو محال الرابع كون
كل جسم وجسماني منقسما وهو بناء على الجزء الذي لا يتجزى قال ره
والاعتراض اما الاولى فمسلمة واما الثانية فممنوعة لا
ستلزامه نفي الماهيات المركبة ونمنع كون التركيب في القابل والفا
عل خاصة على تقدير حصول الزائد ونمنع المساوات في الحقيقة
على تقدير المساوات في التعلق والثالثة ايضا ممنوعة لانتقاضها
بالوحدة والاضافة والرابعة ايضا وقد تقدم القول

فرغ من تقرير حجة الحكماء وشرع في الاعتراض عليها اما المقدمة الاولى
وهي وجود معلومات غير منقسمة فمسلمة واما الثانية وهي كون العلم بها
غير منقسم فممنوعة ووجه المنع انه لو كان كذلك للزم نفي جميع الماهيات
المركبة وذلك لانه لو ادعي ابطال الانسان مثلا صح بهذا الدليل
لانه نقول الانسان اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا
ثبت المطلوب وان كان مركبا فجزؤه اما ان يكون انسانا او لا يكون
فان كان انسانا كان جزء الشيء يقوم مقام الشيء وان لم يكن انسانا
فعند اجتماع الاجزاء اما ان يحصل امر زائد او لا فان لم يحصل لم يكن
ما فرضناه انسانا انسانا هف وان حصل كان التركيب في قابل الا
نسان او فاعله لا فيه وذلك وارد في جميع الماهيات المركبة
سلمنا حصول امر زائد عند اجتماع الاجزاء لكن لا نسلم ان التركيب
في قابل العلم او فاعله وايضا قوله كان الجزء مساويا للكل ممنوع
لان التساوي في التعلق لا يستلزم التساوي في الحقيقة والثالثة
ايضا وهي كون محل العلم غير منقسم ايضا ممنوعة لانها تنتقض بالوحدة
والاضافة فان الوحدة القائمة بالعشرة مثلا لا تنقسم بانقسامها
وكذلك الاضافة فان الاعراض الاضافية عندكم موجودة في
الخارج مفتقرة الى المحل المنقسم مع انها لا تنقسم والرابعة ايضا
ممنوعة لما مر في اثبات الجوهر الفرد قال ره البحث الثاني في اعادة
المعدوم اختلف الناس فيها فمنع المحققون واثبته آخرون اما
الاولون فقد احتجوا بان ما عدم لم يبق له هوية حتى يصح الحكم عليها
بالامكان ولانه لو اعيد لاعيد مع وقته فيكون مبتدا ومعادا
او لانتفاء امتيازه عن مثله لو وجدا واما الآخرون فقد احتجوا

بانه ممكن الوجود والعدم لاقتضاء ماهيته بهما فيكون قابلا لهما
ومع عدمه لا يخرج عن الامكان لاستحالة انتقال الشيء من
الامكان الى الامتناع وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب المعتمد
ادعاء الضرورة على الحكم الاول اقول اختلف الناس في اعادة
المعدوم فقال قوم من المحققين انه لا يجوز وقال قوم انه جائز
واحتج الاولون بانه لم يبق له هوية حتى يشير العقل اليها بالحكم بامكان
الاعادة ولانه لو اعيد لو اعيد مع وقته لانه من جملة المشخصات
فيكون مبتدأ معادا وهو محال ولانه لو اعيد لم يبق بينه وبين مثله
مائز واما الاخرون فقد احتجوا بان العالم قبل عدمه ممكن الوجود
والعدم لاقتضاء ماهيته بهما فاذا عدم لم يخرج عن كونه ممكنا لاستحالة
انتقال الشيء من الامكان الى الامتناع اعترض على الاول بالنا
عن ما دللتم به وهو انه لو عدم لم يبق له هوية حتى يصح الحكم عليه با
لامكان يمكن الاستدلال به على صحة اعادة المعدوم لانا نقول
اذا عدم لم يبق له هوية حتى يصح الحكم عليها بالامتناع فيكون ممكنا
وقول شيخنا طاب ثراه والاولى ادعاء الضرورة على الحكم الاول
فيه نظر بين يمنع العكس ورايت المصنف طاب ثراه يستضعف
هذا القول في اثناء الدرس قال ره البحث الثالث في صحة عدم
العالم خلافا للفلاسفة والكرامية لانه محدث فيكون ماهيته
قابلة للوجود والعدم بالضرورة لان استحالة العدم لو كان لذاته
كان واجبا لذاته هف والا ثبت المط اقول لما فرغ المصنف رحمه الله من
البحث عن المعدوم هل يعاد ام لا شرع في البحث عن العالم هل يصح

ان يعدم ام لا

ان يعدم ام لا وقد اختلف الناس في ذلك فجوزه جمهور المتكلمين
ومنعه الفلاسفة احتج الاولون بان العالم محدث على ما مر فيكون
ماهيته قابلة للوجود والعدم بالضرورة وايضا فان العالم لو كان
ممتنع العدم لكان امتناعه اما ان يكون لذاته او لفاعله فان
كان امتناعه لذاته كان واجبا اذ الواجب هو الذي يمتنع عدمه
لذاته وان كان ممتنعا لفاعله ثبت المط اذ الفاعل يجوز ان
يفعل فعله او يعدمه واحتج الاخرون بان الزمان يستحيل عدمه
فالحركة يستحيل عدمها فالجسم يستحيل عدمه اما استحالة عدم
الزمان فلانه لو صح عدمه بعد وجوده بالزمان فيلزم من عدم
الزمان وجود الزمان واما استحالة عدم الحركة فلان الزمان
مقدار الحركة فاذا لم يعدم الزمان لم يعدم الحركة واما استحالة
عدم الجسم فلان الحركة عرض لا بد لها من جسم يتحقق فيه والجواب
المنع من كون التقدم الذي لا يجامع المتقدم فيه المتاخر يجب ان
يكون بالزمان فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض ولا
حاجة فيها الى الزمان والا لزم التسلسل قال ره وهل يعدم
ام لا منع منه ابو الحسين واتباعه والا لم يعدم لاستحالة اعادة
المعدوم عنده بل انما يتفرق اجزائه ومن جوز اعادة المعدوم
حكم بعدمه لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وتاوله ابو الحسين
بالخروج عن الانتفاع اقول اختلف المحققون في جواز عدم العالم
في انه هل يعدم ام لا فذهب ابو الحسين البصري ومن تابعه الى انه

لا يعدم وذهب اخرون الى انه يعدم احتج ابو الحسين بان العالم لو عدم
لامتنع اعادته والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
اعادة المعدوم غير جائز على ما مر وبطلان التالي فقد مضى بيانه
واحتج الاخرون بآيات الاولى قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه وحقيقة الاهلاك الاعدام قال ابو الحسين لم لا يجوز ان يكون
المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع قلت ضعيف لانه لو كان الخروج
عن الانتفاع هلاكا لكان الكتاب هالكا حال عدم النظر فيه لكنه
وهو باطل بالضرورة الاية الثانية قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده
وعدا علينا انا كنا فاعلين جعل الاعادة كالابتداء ولما كان الابتدا
الايجاد بعد الاعدام فكذا في الاعادة الاية الثالثة قوله تعالى هو
الاول والاخر والظاهر والباطن وانما يكون اولا اذا كان موجودا
لا موجود سواه وانما يكون اخرا بهذا المعنى قال ره والحق جواز استناد
الاعدام الى الفاعل لا الى ضد هو الفناء ولا الى نفي شرط البقاء لما تقدم
من بطلانهما اقول اختلف القائلون باعدام العالم في انه على اي وجه
يعدم فمن قال انه باق ببقاء غير باق فاذا اراد اعدامه قطع عنه ذلك
البقاء فينعدم وهذا مذهب الاشاعرة والبغداديين من المعتزلة
وقال قوم انه يعدم باعدام الفاعل فيقول له انعدم فينعدم كما
يقول كن فيكون وهو مذهب جماعة من المتكلمين وقال قوم انه
يعدم لوجود ضد وذلك الضد هو الفنا اذا اوجده الله تعالى فنيت
جميع الاجسام وهو مذهب جماعة من شيوخ المعتزلة والحق ما قاله
شيخنا ره وهو استناد العدم الى الفاعل المختار وجميع ما عدا

باطل اما الاعدام

باطل اما الاعدام بالفنا فلما تقدم من بطلانه في البحث عن الاعراض
واما استناد الاعدام الى نفي شرط البقاء فلما تقدم ايضا في البحث
عن انه باق لذاته لا ببقاء زايد على ذاته قال ره ويجوز انخراق الافلاك
وانتثار الكواكب لانها ممكنة وهي واقعة للاخبار الصحيحة عم اقول اختلف
الناس في انتثار الكواكب وانخراق الافلاك فجوزه اكثر الناس
ومنعه الفلاسفة والحق الاول لنا انه اما ان يكون ممكنا او ممتنعا
فان كان ممكنا ثبت المطلوب وان كان ممتنعا كان امتناعه اما ان
يكون لمطلق الجسمية او لغيرها فان كان لمطلق الجسمية وجب ان يكون
جميع الاجسام كذلك وهو باطل وان كان لغيره فذلك الغير اما
ان يكون مختصا بالافلاك لا غير او مشتركا في جميع الاجسام
فان كان مشتركا فكالاول وان كان مختصا فاختصاصه اما
ان يكون لكونه جسما او لغيره فان كان الاول سوي في الجميع او
لغيره فينتقل الكلام الى ذلك الغير ويلزم منه التسلسل وهي واقعة
لان النبي صلعم اخبر بها وخبره صدق ومراد شيخنا ره بالصحيح
ههنا النبي صلعم لا جعفر ابن محمد ابن علي عليهم السلام قال ره
البحث الرابع في امكان خلق عالم اخر والخلاف مع الفلاسفة
لانه لو امتنع لما وجد هذا العالم لوجوب تساوي الامثال في
الاحكام وللاجماع ولقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات و
الارض الاية اقول اختلف الناس في انه هل يمكن خلق عالم
اخر ام لا فجوزه المسلمون ومنعه الفلاسفة والحق الاول لنا

انه لو كان خلق عالم اخر ممتنعا لما صح وجود هذا العالم والثاني
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما متلازمان فحكمهما واحد
وبيان بطلان الثاني ظاهر فتعين بطلان المقدم وايضا قوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى و
هو الخلاق العليم وايضا فاجماع المسلمين منعقد واستدلال شيخنا
ره بالاجماع ههنا وان كان ليس حجة على الخصم ولكنه يفيد قوة
قال ره واحتجاج الفلاسفة بامكان الخلاء ضعيف لما تقدم
من جوازه اقول لما فرغ من بيان دليله شرع في بيان شبهة الخصم و
بيان فساده وبيانها ان العالم كري فيستحيل خلق عالم اخر اما الصغرى
فلان الشكل الذي تقتضيه الطبائع البسيطة هو الكري لان فعل القوة
الواحدة في المادة الواحدة فعل متشابه واما الكبرى فلانه لو وجد
عالم اخر لزم تلاقي الكريتين فيلزم الخلاء وهو ممتنع والجواب عنها
انا بينا فيما تقدم جواز الخلاء فاندفع المحذور قال ره وتخصيص العناصر
بامكنتها باختياره تعالى اقول هذا جواب عن سؤال مقدر و
ينبغي ان يقرر السؤال ثم يقرر الجواب اما تقرير السؤال فهو انهم قالوا
لو امكن خلق عالم اخر فيه نار وارض وغيرهما فلا يخلو اما ان يكون
طالبة للامكنة عناصر هذا العالم او لا فان طلبت امكنة هذه العناصر
لزم قسرها دائما وان طلبت امكنة غير هذه الامكنة لزم اختلاف
المتفقات في الطبائع في مقتضاها والجواب من وجهين احدهما
انها تختص بامكنتها كما اختص جزء الارض ببعض الامكنة الثاني

انها تختص بامكنتها

انها تختص بامكنتها باختيار الفاعل المختار وهو الله تعالى قال ره
في وجوب انقطاع التكليف لانه ان وجب ايصال الثواب الى
مستحقه وجب القول بانقطاعه لكن المقدم حق اجماعا ولما بيناه
في حكمته تعالى والتالي مثله بيان الشرطية انه لو لم يجب انقطاعه لزم
الالجاء وهو مناف التكليف اقول اختلف الناس في المكلف
اي شيء هو فقال قوم انه النفس المجردة وقال قوم انه اجزاء اصلية
وقد مضى تفصيل المذاهب فيما تقدم اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب
انقطاع التكليف من جهة العقل والنقل اما من جهة العقل فلان
الثواب اما ان يجب ايصاله الى مستحقه فيجب انقطاع التكليف والمقدم
حق من جهة الاجماع وكون الله تعالى حكيما والحكيم لا يفعل الظلم فا
التالي مثله بيان الشرطية انه لو لم يجب انقطاعه لزم الالجاء فلانه
لو كان الشخص اذا عصى فقد اعطاه الله تعالى عوضا عنه الى الحين
رغبة عظيمة فيكون فعله لاجل العوض لا غير فيكون مجبورا على
فعل الطاعة واما هنا فانه التكليف فظاهرة قال ره والحدود
ليست ملجئة لتجويز مستحقها عدم الشعور به اقول هذا جواب
عن سؤال مقدر وتقرير الاعتراض هو انه لو كان ايصال الثواب
الى المطيع الجاء لكان الزاني اذا حد يكون الجاء الى عدم فعل
المعاصي وتقرير الجواب ان الحدود غير ملجئة لان مستحق الحدود
يجوز ان لا يعلم به فلا يفعله قال ره وتخيير النبي ص الاعرابي
بين العقد في الاسلام الجاء وحسن في ابتداء التكليف لما شدد

في اثبات المعاد البدني

دخوله في الاسلام بعد الاستبصار وهذا الاستبصار الذي هو
ملجأ عليه لا اثبات به اذ الثواب انما يستحق على فعل الطاعة
مع الاختيار واما بدونه فلا قال رح البحث السادس في اثبات
المعاد البدني والخلاف فيه مع الفلاسفة اعلم ان صحة المعاد
البدني يتوقف على امرين احدهما ان الله تعالى قادر على كل مقدور
والثاني انه تعالى عالم بكل معلوم ولهذا كان الكتاب العزيز قد اشتمل
على اثبات المعاد البدني في عدة مواضع وكل موضع حكم فيه
باثباته فذكر ما تبين المقدمتين اما افتقاره الى القدرة فلانه ممكن
بها واما افتقاره الى العلم فلان الابدان اذا تفرقت واراد
الله سبحانه تعالى جمعها وجب ان يرد كل جزء الى صاحبه وانما يتم
ذلك بعلمه بالاجزاء وتشابهها بحيث لا يؤلف جزء من بدن زيد
مع جزء من بدن عمرو وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم وقلنا انه
تعالى يعدم العالم بجملته اقول لما فرغ من البحث عن مطلق المعاد شرع
في البحث عن اثبات المعاد البدني وقد اجمع المسلمون عليه وعلى
واختلفوا في معنى الاعادة فالذين قالوا باعادة المعدوم
قالوا ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم واما الذين قالوا
بامتناعه قالوا ان الله تعالى تفرق اجزاءهم ثم يجمعها ويخلق فيها
الحيوة وخالف في ذلك الفلاسفة وهذه المسألة تتوقف على
مقدمتين المقدمة الاولى انه تعالى عالم بكل معلوم والمقدمة
الثانية انه تعالى قادر على كل مقدور ولهذا ان الله تعالى حكم بالمعاد
وكل موضع حكم بالمعاد ذكر عقبه ما تبين المقدمتين وذلك قوله

تعالى قال من يحيي العظام

تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها الآية
وغير ذلك اما العلم فظاهر توقفها عليه اذ الاجسام اذا تفرقت
واراد الله تعالى جمعها وجب ان يرد كل جزء الى صاحبه وانما
يتم ذلك لو علم بالاجزاء وكونها الاجزاء متشابهة بحيث لا
يؤلف جزء من بدن زيد مع جزء من بدن عمرو ولو قلنا بصحة
اعادة المعدوم وقلنا ان العالم يعدم فكذلك واما القدرة
فظاهر توقفها عليها ايضا اذ الفعل الذي يفعل بالاختيار
لا بد وان يكون مقدورا عليه قال رح واما امكان الاعادة
فبعد ما تبين المقدمتين فظاهر لان جمع الاجزاء بعد تفرقها
واعادتها بعد عدمها لو قلنا بعدمها داخل في الامكان من الجائز
اولا وذلك ظاهر عند العقلاء قال رح اما الوقوع فيدل عليه السمع
فانا نعلم من دين محمد صلعم وقوع المعاد البدني ولانا قد بينا انه تعالى
حكيم يوصل كل حق الى مستحقه ولا بد من الاعادة اقول لما فرغ
من البحث في امكان الوقوع شرع في البحث في وجوبه والدليل عليه
من حيث العقل ومن حيث النقل اما العقل فلانه قد تقدم انه تعالى
حكيم يجب ان يوصل كل حق الى مستحقه فاذا كان كذلك وجبت الاعادة
واما النقل فقوله تعالى سيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وقوله تعالى فانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما الى غير ذلك
من الايات الدالة وبالجملة فانا نعلم ثبوت المعاد الجسماني

بالضرورة في دين محمد صلى الله عليه وآله فيجب المصير اليه قال ره احتجوا بان الاعادة
ان وقعت في هذا العالم لزم التداخل وان وقعت في عالم آخر لزم
الخلاء وبان الانسان اذا اكل مثله فان اعيد المأكول الى بدن
الاول ضاع الثاني وبالعكس اقول لما فرغ من ادلة الاعادة على ما ذهب
اليه شرع في بيان شبهة الخصم وهي من وجهين الاول انه لو وقعت الاعادة
فاما ان يكون في هذا العالم او في عالم اخر فان كان في هذا العالم لزم
التداخل اذ العالم قبل الاعادة كان ملاء فاذا اعيد شيء اخر فيه
لزم التداخل وان كان في عالم اخر لزم الخلاء اذ الآخر لو وجد لكان كريا
فيتخلل في الكرات فيحصل الخلاء الثاني ان الانسان اذا اكل انسانا
وتفرقت اجزاء المأكول في بدن الآكل فاما ان يعاد اجزاء الغذاء الى
الآكل او المأكول فان اعيدت الى الآكل ضاع المأكول وان اعيدت
الى المأكول لزم ضياع الآكل قال ره والجواب عن الاول ان التداخل
انما يلزم لو بقي هذا العالم وكان ملاء اما على تقدير عدمه او ثبوت
الخلاء فلا وعن الثاني ان المأكول بالنسبة الى الآكل ليس من اجزائه
الاصلية فيعاد الى الثاني ولا يضيع احدهما اقول لما فرغ من بيان
شبهتهم شرع في الجواب عنها اما الجواب عن الاول فلا نسلم بقاء هذا
العالم اولا وثانيا لو سلمنا نمنع كونه ملاء لكن نقول ان العالم يعدم
او نقول انه يجوز الخلاء والجواب عن الثاني ان الآكل انما يعاد اجزائه
الاصلية لا الزائدة والانسان المأكول ليس من الاجزاء الاصلية
فيعاد المأكول الى الانسان الثاني فلا يلزم ضياع احدهما قال
رحمه الله تعالى اذا ثبت هذا فاعلم انه يجب عقلا اعادة من يستحق ثوابا

او عوضا على الله تعالى

او عوضا على الله تعالى او على غيره لوجوب الانتصاف ومن يستحق عليه العوض
وسمعا اعادة الكفار واطفال المؤمنين ومن عدى هؤلاء لا يجب اعادته
اقول الذي يستحق ثوابا او عوضا سواء كان على الله تعالى او على غيره يجب
اعادته لان الله تعالى حكيم يجب عليه الانتصاف من الظالم للمظلوم ووجوبه
عقلي اما ما يجب على الله تعالى فيجب عليه ايصاله اليه ولا يمكن الا بعد الا
عادة واما ما يجب على غير الله تعالى فيجب عليه اعادتهما اما الظالم فللانتصاف
منه واما المظلوم فللاخذ له اما الكفار والاطفال من المؤمنين
فيجب اعادتهم لكن ليس وجوبا عقليا بل سمعيا والفرق بينهما ان في
هذه الصورة يجوز من الله تعالى العفو لان الحق له قال ره البحث
السابع في استحقاق المطيع للثواب والعاصي للعقاب الثواب هو
النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال اقول هذا حد الثواب
فقولنا النفع كالجنس وقولنا المستحق خرج به النفع المتفضل وقولنا
المقارن للتعظيم والاجلال خرج به العوض قال ره وقد اختلف
في استحقاقه بالطاعة فالذي عليه المعتزلة ذلك ونازع فيه الاشاعرة
والكعبي لنا ان التكليف مشقة فان لم يستلزم عوضا كان قبيحا فهذا
العوض ان صح الابتداء به كان توسط التكليف عبثا فتعين الثاني
اقول اختلف الناس في الثواب هل يستحق بالطاعة على الله تعالى
ام لا فقالت المعتزلة ان المطيع يستحق على الله تعالى الثواب وخالفهم
في ذلك الاشاعرة وابو القاسم البلخي من المعتزلة وقالوا انه لا يستحق
شيئا عليه والحق الاول لنا انه مشقة ضرورة فاما ان يستلزم عوضا
او لا فان استلزم عوضا فذلك العوض اما ان يصح الابتداء به
فيكون التكليف عبثا اذ لا فائدة فيه للمكلف من غير التعب وانه قبيح

الا ابتداء به فهو المطلوب وان لم يستلزم عوضا لكان قبيحا والله تعالى
لا يفعل القبيح لحكمته قال اره احتجت الاشاعرة بانه هو الحاكم فلا يستحق عليه
شيء وبان المرتد ان وصل الثواب اليه لمنافاة الاستحقاقين والا حبطت
طاعته عن عوض اقول لما فرغ من تقرير حجته شرع في تقرير شبهة الخصم اما
دليل الاشاعرة فهو انهم قالوا الله تعالى هو الحاكم على جميع العباد فلا
يستحق عليه شيئا وايضا فان المسلم اذا ارتد ومات على ردته فاما ان
يوصل اليه ثوابا او لا فان اوصله لمنافاة الاستحقاقين فان الكافر
يستحق العقاب مع كونه والمسلم يستحق الثواب على اسلامه فيتنافيان
وان لم يوصله الله تعالى خلت طاعته عن عوض قال اره واحتج
البلخي بان نعم الله تعالى لا تحصى والشكر عليها يكون ابلغ ما يمكن من
الشكر فاي شيء فعله الانسان من العبادة والتذلل والنسك فانه
يكون شكرا للنعمة فلا يستحق عليه شيئا اصلا فان المشغول بما وجب
عليه لا يجب ايصال العوض اليه على فعله قال اره والجواب ان الوجوب
ليس هو الشرعي بل متعلق بالمدح اقول هذا هو الجواب عن الاول وهو
قولهم الله تعالى حاكم على جميع العباد وتقريره انا لا نعني بالوجوب ههنا
الشرعي بل متعلق المدح قال اره والمرتد لا يستحق ثوابا الا بشرط استحقاقه
الموافاة ولم يحصل لانتفاء الموافاة لو كانت شرطا لزم ان يكون العلة اما
تؤثر حال عدمها ولا حال وجودها لانا نقول الاستمرار على الطاعة
هو الشرط وهو المراد بالموافاة لا عدم الحبوط اقول هذا هو الجواب عن
الحجة الثانية التي للاشاعرة وتقريره ان المرتد لا يستحق على الله تعالى الثواب

لانه شرط

لانه شرط استحقاق الثواب الموافاة وهي غير متحققة في المرتد فان
قيل لا نسلم كون الموافاة شرطا اذ لو كانت شرطا لزم ان يكون العلة اما
تؤثر حال عدمها وهو محال قلنا نحن لا نريد بالموافاة عدم الحبوط بل الا
ستمرار على الطاعة الى حين الوفاة قال اره وقول البلخي ضعيف فان
الشكر هو الاعتراف بنعم المنعم مع ضرب من التعظيم وهو ضروري للعقلاء
اذ يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى اما كيفية الشرائع
فلا قال اره واما استحقاق العاصي للعقاب بالمعصية فقد
اتفق اهل العدل عليه خلافا للاشاعرة لكنهم اختلفوا فالمعتزلة
على انه عقلي والمرجئة والامامية على انه سمعي واحتجت المعتزلة
بان فعل العقاب لطف فيكون واجبا اما المقدمة الاولى فلان
المكلف اذا علم انه عوقب كان ذلك زاجرا له واما الثانية فقد
سلفت اقول اختلف الناس في استحقاق العاصي للعقاب
فاطبقت العدلية على استحقاقه عقلا والمرجئة والامامية
على انه سمعي احتجت المعتزلة وخالفهم في ذلك الاشاعرة ثم
احتجت اهل العدل بان العقاب لطف لان الفاسق اذا
عرف انه متى فعل شيئا من المعاصي عوقب على فعله مرة بعد اخرى
لم يبق له داع الى فعل المعصية فيكون لطفا بهذا الاعتبار واللطف
واجب على ما تقدم قالت المرجئة لم لا يجوز ان يكون العقاب
مشتملا على وجه قبيح فاذا صح ذلك لم يبق لصحيح الجزم بوجوب

العقاب قالت المعتزلة وجوه القبح محصورة معروفة وليس شيء
منها موجودا ههنا قال رح البحث الثاني في بقا باحباط الثواب
والعقاب وفيه سبع الاول ذهبت المعتزلة الى ان العلم بدوام
الثواب والعقاب عقلي لانه داخل في باب اللطف فيكون داخل
في الوجوب ولان علة الثواب والعقاب الطاعة والمعصية وهما
علتان للمدح والذم الدائميين فيلزم دوام العلتين فيدوم
المعلولان الاخران ولان الثواب والعقاب يجب خلوصهما
عن الشوائب فلو كانا منقطعين لكان الثواب مشوبا بالالم
للعلم بانقطاعه والعقاب كذلك اقول اختلف الناس في دوام
الثواب والعقاب هل هو عقلي او سمعي فالمعتزلة على الاول والمرجئة
على الثاني احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان دوام الثواب و
العقاب داخل في باب اللطف فيكون داخلا في الوجوب لما
كونه داخلا في باب اللطف فلانه داع الى فعل الطاعة وترك
المعصية واما انه داخل في الوجوب فظاهر الوجه الثاني ان
المدح والذم دائمان فيكون الثواب والعقاب كذلك بيان
الشرطية ان الطاعة والمعصية علتان للمدح والذم وهما لا شك
في دوامهما فيلزم دوام العلتين اعني الطاعة والمعصية فيلزم
دوام المعلولين الاخرين اعني الثواب والعقاب الوجه الثالث
ان الثواب والعقاب يجب كونهما خالصين من جميع الشوائب
فلو كانا منقطعين لكان الثواب مشوبا بالالم الحاصل من

العلم بانقطاعه

العلم بانقطاعه وكذلك العقاب مشوبا بالالم الحاصل من العلم
بانقطاعه وكذلك العقاب مشوبا بالسرور الحاصل من العلم با
نقطاعه وفيه نظر لجواز ان لا يعلم المكلف بانقطاعهما فلا يكونا
مشوبين قال رح الثاني يجوز توقف الثواب على شرط والا لا يستحق
العارف بالله الجاهل بالنبي صلعم الثواب لان معرفة الله تعالى
طاعة مستقلة بنفسها اقول يجوز ان يكون استحقاق الثواب
متوقفا على شرط لان العارف بالله تعالى الجاهل بالنبي صلعم
لا يستحق ثوابا لعدم اتيانه بشرط استحقاق الثواب وهو المعرفة
بالرسول صلعم وان كانت معرفة الله تعالى عبادة مستقلة بنفسها
لا يقال انما يستحق الثواب المؤخر والمؤخر هو العارف بالله ورسوله
فلا يلزم ان يكون جزء الايمان الذي هو معرفة الله تعالى سببا في
الاستحقاق لانا نقول لا يستحقه على جميع الايمان كذا يستحقه
على بعضه لان الجزء له مدخل في الاستحقاق قال رح الثالث
استحقاق الثواب مشروط بالموافاة او ساقط بالعقاب
لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فنقول العمل يقع باطلا
في الاصل على تقدير عدم الشرك والا لما علق بطلانه على الشرك
المتجدد اقول استحقاق الثواب متوقف على شرط وهو الموافات
او ساقط بالعقاب والدليل عليه من وجهين الوجه الاول

قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فتح فنقول حبط الشرك لم يقع باطلا
لانه لو كان باطلا لما علق بطلانه على الكفر المتجدد والثاني قوله تعالى
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في
الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وتقرير هذه
الاية كالاولى فائدة فاذا ثبت هذا فالاستحقاق اذا كان ثابتا
كان معنى بطلانه عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الذي هو الموافاة
فلم يستحق الثواب فيكون العمل باطلا فعلى هذا فرع عن الشرح
فائدة الرابع في الاحباط والتكفير اثبتها جماعة من المعتزلة و
نفاها جماعة من المرجئة والامامية والاشعرية لنا لو ثبتا لزم انه
يكون من فعل احسانا واساءة متساويين بمنزلة من لم يفعلهما
ولو زاد احدهما عن الاخر ليتحتم بعض الاخر وهو باطل قطعا ولان الثواب
والعقاب ان لم يتنافيا لم ينف احدهما الاخر وان تنافيا امتنع
الوجود والعدم في طرف واحد منهما لان الموافاة ثابتة من الطرفين
وليس انتفاء السابق بالطارئ اولى من العكس اقول معنى الا
حباط هو خروج الثواب والمدح عن كونهما مستحقين بثواب ومدح
لفاعل الصغيرة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين المسلمين في
ان الكفر مزيل لاستحقاق ثواب الطاعات السابقة وان
الايمان مزيل لاستحقاق العقاب السابق وانما الخلاف بينهم
في اجتماع الاستحقاقين فذهب جمهور المعتزلة الى استحالته

وذهب جماعة من الامامية

وذهب جماعة من الامامية والمرجئة والاشعرية الى امكانه وهو الحق
لوجهين الاول انه لولا ذلك لكان من فعل فعلا يستحق به الثواب
ثم فعل فعلا يستحق به العقاب وكانا متساويين بمنزلة من لم يفعل
الافعال الاول وذلك باطل قطعا الثاني ان الثواب والعقاب
اما ان يكونا متنافيين او لا فان لم يتنافيا لم ينف احدهما الاخر
فيبقى كل واحد منهما بحاله فيجتمع الاستحقاقان وان تنافيا لزم
اجتماع الوجود والعدم في طرف واحد منهما لان المنافي يلزم
من وجوده عدم منافيه والتنافي حاصل من الطرفين وانتفاء
السابق بالطارئ ليس اولى من انتفاء الطارئ بوجود السابق
فائدة احتجوا بانه لولا الاحباط لقبح ذم من كسر قلم من انعم عليه با
نواع متعددة لا تحصى اقول هذه حجة المعتزلة وتقريرها انه لو
لم يكن الاحباط حقا لكان اذا انعم شخص على اخر نعما لا تحصى ثم
ان المنعم كسر قلم المنعم عليه او فعل فعلا ما لقبح منه ذم الكاسر
للقلم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر وبطلان
التالي بالضرورة فائدة والجواب المنع من قبح الذم على هذا التقدير
اقول هذا هو الجواب عن حجة المعتزلة وتقريره انا لا نسلم
قبح الذم على ذلك التقدير بل نقول يجب ذمه على ذلك
الاحباط ويجوز ذمه على ذلك القبح فانه من المحذور فائدة
الجاحظ وعيد اصحاب الكبائر منقطع خلافا للوعيدية
من المعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن

يعمل مثقال ذرة شرا يره فالمطيع بايمانه اذا عصى استحق ثوابا
وعقابا فان دام لزم المحال وان انقطع الثواب لزم تقدم العقاب
على الثواب وهو باطل بالاجماع فتعين العكس ولقوله تعالى
ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
اما الكفار فان وعيدهم دائم بالاجماع اقول الذنب اما صغير
او كبير فالصغير لا خلاف في انقطاعه واما الخلاف في الكبير
هل هو منقطع ام لا فقالت المعتزلة انه غير منقطع وذهب المرجئة
وجماعة من المحققين الى انقطاعه لما عن ذلك قوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وجه الا
ستدلال بهذه الاية انه تعالى اتى بلفظين للعموم فالفاعل
للخير والشر اما ان يثاب ثم يعاقب او يعاقب ثم يثاب والاول
باطل بالاجماع لانه لا خلاف بين المسلمين في ان الثواب
لا يتلوه العقاب والا لزم ان يكون الثواب غير دائم والثاني
اعني تاخر الثواب هو المطلوب واما ان لا ينقطع احدهما بل يدوما
وهو باطل لان الثواب يجب خلوصه عن الشوائب وكذا العقاب
ومع دوامهما يخرجان عن حقيقتهما ضرورة وايضا قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وغير الكفر اعم
من ان يكون كبيرا او صغيرا واما الكفار فاما ان يكونوا معاندين
او مجتهدين غير واصلين الى الحق والاول قد اجمع المسلمون على
خلودهم في النار وخالف بعض الناس في الكفار الذين اجتهدوا
ولم يصلوا الى الحق حيث حكم بكونهم غير مخلدين لكونهم معذورين

واحتج بقوله وما جعل

لمخالفته
واحتج بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وهذا ضعيف
الاجماع اولا ولتخصيص العموم ثانيا لان المخاطبة للاولين
قال المسألة السادسة في عذاب القبر والصراط والحساب وانطاق الجوارح
وتطاير الكتب في احوال الجنة والنار امور ممكنة والله تعالى قادر
على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق بثبوتها فتكون واقعة
اقول هذا ظاهر ليس فيه بحث قال المسألة السابعة يجوز العفو عن
الفاسق خلافا للوعيدية منعت المعتزلة كافة من العفو سمعا و
اختلفوا في منعه عقلا فذهب اليه البغداديون ونفاه البصريون
والحق جوازه عقلا ووقوعه سمعا لنا انه احسان ولان الاحسان
حسن والمقدمتان ضروريتان ولان العقاب حقه فجاز منه
اسقاطه ولقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى
تدل على الحال وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك وليس المراد مع التوبة لعدم الفرق بينهما ولانه لو ثبت لم
الشفاعة ثبتت في زيادة المنافع والا لكنا شافعين فيه فثبت
في اسقاط المضار اقول اختلف الناس في جواز العفو عن الفاسق
فمنع منه الوعيدية عقلا وسمعا والمعتزلة منعوه سمعا ثم اختلفوا
في امتناعه عقلا فالبغداديون على منعه والبصريون على جوازه
واختار المصنف جوازه عقلا ووقوعه سمعا واستدل عليه
بوجوه الاول انه احسان والاحسان حسن والمقدمتان
بديهيتان الثاني ان العقاب حق من حقوقه تعالى فيكون له

اسقاطه وهذان المقدمتان ظاهرا الثالث قوله تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم وعلى بمعنى اما للحال اي ان الله تعالى لذو
مغفرة للناس حال ظلمهم ومنه قول الشاعر على انني راض بان
احمل الهوى واخلص منه لا علي ولا ليا اي حال انني راض بان
احمل الهوى او للاجل ظلمهم كما يقال ضربت العبد على ذنبه اي لاجل
ذنبه والاول متفق عليه في الاية فبطل الثاني الرابع قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فاما
ان يكون مع التوبة او لا معها لا يجوز ان يكون مع التوبة لتساوي
الكفر وغيره في سقوطها بالتوبة فبقي ان يكون لا مع التوبة وهو
المطلوب والخامس انه صلى الله عليه ثبت له الشفاعة بالاجماع واذا ثبت له الشفاعة
فاما ان يقتضي زيادة المنافع للمشفوع او اسقاط المضار لا جائز ان
يكون في زيادة المنافع والا لكنا شافعين في النبي صلى الله عليه لانا نقول
اللهم ارفع درجة محمد وال محمد وتقبل شفاعته وهو باطل فبقي ان
يكون في اسقاط الضرر وهو المطلوب قال ره البحث التاسع في التوبة و
هي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اذ لولاه لكشف عن كونه
غير نادم اقول حد ابي هاشم وقال قوم انه الندم على فعل المعصية
فقط ثم اختلفوا في العزم على ترك المعاودة هل هو شرط ام لا فقا
ل قوم نعم ومنع محمود الخوارزمي والاصح ما قاله ابو هاشم لانه لو لم يعزم
على ترك المعاودة لكان عدم عزمه كاشفا عن كونه غير نادم وابو هاشم
استدل على مذهبه بان التوبة بذل الوسع ولا يتحقق الا بالندم
على فعل المعصية والعزم على تركه قال ره وهي واجبة لانها دافعة

للضرر فان كانت

للضرر فان كانت عن ظلم لم يتحقق الا بالخروج الى المظلوم او الى ورثته
عن حقه او الاستيهاب فان عجز عزم عليه وان كان عن اضلال
لم يتحقق الا بارشاد الضال وان كانت عن فعل معصية كشرب
الخمر والزنا كفى الندم والعزم على ترك المعاودة المتقدمتان وان
كانت عن ترك واجب كالزكاة لم يتحقق الا بفعله ولو لم يجب
القضا كفى الندم والعزم كالعيدين اقول لما فرغ من حقيقة التوبة
شرع في اقسامها وهي اما ان تكون عن فعل قبيح او اخلال بواجب
فان كان الاول فاما ان يكون ذلك القبيح متضمنا ايصال ضرر الى
الغير كاخذ مال الغير واضلاله عن الحق او لا يكون متضمنا كالزنا
وشرب الخمر فان تضمن لم يتحقق التوبة الا بعد ايصال المظلوم الى
حقوقهم ان وجدوا فان ماتوا او صدر ورثتهم هذا ان امكن فان
لم يمكنه ذلك فان تمكن من الاستيهاب فعل وبرئ وان لم يتمكن
لم يتحقق توبته الا بالعزم على ذلك وكذلك المضل لغيره عن
الهدى الى الضلال لم يتحقق توبته الا بعد ارشاد الضال وان
لم يتضمن كفى الندم والعزم على ترك الفعل وان كان الثاني فاما
ان يجب عليه القضاء كالصلوة والصوم والزكوة فلا يتحقق توبته
الا بفعله وان لم يجب القضاء كصلوة العيدين كفى في ذلك الندم
على تركهما والعزم على ان لا يعود قال ره ويصح من قبيح دون قبيح
عند الجميع لان الاتيان بواجب دون واجب ممكن وكذا التوبة
الواجبة عن طرف شيء ومنع منه ابو هاشم لان التوبة انما تقبل
اذا كانت عن القبيح لقبحه والقبح مشترك في الجميع فلو تاب عن
قبيح دون غيره كشف ذلك عن كونه تائبا عن القبيح لا لقبحه واما

الواجب فيجب ان يوقعه لوجوبه ولا يجب عموم كل واجب في الفعل
فان من قال لا اكل هذه الرمانة لحموضتها يجب ان يمتنع عن كل
رمانة حامضة بخلاف من قال انا اكل هذه الرمانة لحموضتها اقول
اختلف الشيخان في ان التوبة هل يصح من قبيح دون قبيح كمن
يتوب عن شرب الخمر دون الزنا فقال ابو علي بصحتها ومنعه الشيخ
ابو هاشم احتج ابو علي بان الاتيان بواجب دون واجب ممكن
وكذا التوبة عن ذنب دون ذنب وايضا فانه لو لم يصح التوبة
من قبيح دون قبيح لما صح الاتيان بواجب دون واجب لكن
الثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التوبة كما انها
يجب من القبيح لقبحه كذا الواجب انما يجب فعله لوجوبه فان لزم
من اشتراك القبائح في القبح ان لا يصح التوبة من قبيح دون
قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب ان لا يصح
الاتيان منها بواجب دون واجب واما بيان بطلان التالي
فبالاجماع عارضه ابو هاشم بان الفعل يصح ذلك فيه والترك
لا يصح الا ترى ان من قال انا اكل هذه الرمانة لحموضتها فانه لا يلزمه
ان ياكل كل رمانة حامضة بخلاف من قال لا اكل هذه الرمانة لحموضتها
فيجب ان يمتنع من كل رمانة حامضة قال رحه وهل سقوط العقاب
بالتوبة واجب او تفضل المعتزلة على الاول والمرجئة وجماعة على الثاني
وهو الاقرب لنا انه لو وجب السقوط لكان اما لوجوب قبولها
او لزيادة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم ان
من اساء الى غيره باعظم الاساءات ثم اعتذر اليه وجب قبول

عذره والثاني

عذره والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم واما الثاني فلما مر من ابطال
التحابط اقول اختلف الناس في سقوط العقاب عقيب التوبة
هل هو واجب ام تفضل فالمعتزلة كافة ذهبوا الى كونه واجبا و
المرجئة ومن تابعهم الى كونه تفضلا وهو الحق لنا انه لو وجب سقوط
العقاب عند التوبة لكان ذلك اما لان قبولها واجب او لان
الثواب المستحق بها اكثر من العقاب الذي يسقط والاول باطل والا
لكان من اساء الى غيره باعظم الاساءات كقتل اولاده ونهب
امواله وانتهاك حرمته ثم انه ذلك اعتذر اليه يجب عليه قبول
اعتذاره وذلك باطل عند العقلاء بالضرورة والثاني ايضا باطل
لانه قد تقدم ابطال التحابط قال رحه واحتجوا بانه لو لم يجب السقوط
لقبح تكليف العاصي بعد عصيانه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه لو كلف بعد العصيان لكانت الفائدة اما الثواب
او غيره والثاني باطل اجماعا والاول محال هنا للتنافي بين استحقاق
الثواب والعقاب ولا يخلص للعاصي من استحقاق الثواب
والعقاب معا فكان يقبح تكليفه اقول هذا هو احتجاج المعتزلة
وتقريره انه لو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما حسن تكليف
العاصي بعد عصيانه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه لو كلف بعد فعل المعصية فاما ان يكون لفائدة او
لا لفائدة والثاني قبيح عليه تعالى والاول اما ان يكون تلك الفائدة
هي الثواب او غيره وغير الثواب باطل بالاجماع والاول

مح ابقه للمنافي بين استحقاق الثواب والعقاب والعاصي
لا مخلص له من العقاب على هذا التقدير فكان لقبح تكليفه قال (ره)
والجواب المنع من دوام عقاب الفاسق وقد سبق والمنع من عدم
المخلص لجواز العفو وكثرة الطاعات وزيادة ثوابها على العقاب اقول
هذا هو الجواب عن حجة المعتزلة وتقريرها انهم قالوا استحقاق الثواب
والعقاب متنافيين قلنا ممنوع وقد مضى ان عقاب الفاسق
منقطع قولهم لم يبق له مخلص ممنوع ايضا من وجهين الاول لم لا يجوز
العفو من الله تعالى وقد مضى جوازه فيما تقدم الثاني لم لا يجوز ان
يفعل العاصي فعلا حسنا يزيد ثوابه على عقاب المعصية قال (ره)
البحث العاشر في الاسماء والاحكام الايمان لغة التصديق واصطلا
حا تصديق الرسول عم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به مع
الاقرار باللسان وعند المعتزلة انه فعل الطاعات كما انه قيد الايمان
بنفي الظلم فقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وعطف
عليه فعل الطاعات في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
والمعطوف ذلك يدل على المغايرة اقول الايمان في حد اللغة التصديق
واختلفوا في تعريفه في الاصطلاح فقال جماعة من المحققين
انه تصديق الرسول عم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به مع
الاقرار باللسان والاشاعرة قالوا انه التصديق النفسي
وهو باطل لما مر في باب كونه تعالى متكلما وقالت الكرامية انه
عبارة عن التلفظ بالشهادتين وهو باطل لقوله تعالى وقالت

الاعراب آمنا

الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا قالت قدماء المعتزلة انه عبارة عن
جميع افعال الجوارح من الطاعات وهو اختيار القاضي عبد الجبار
ابن احمد من متاخريهم وقال ابو علي وابو هاشم انه عبارة عن مجموع
واختار المص الاول وضعف قول المعتزلة في هذه المسئلة من
وجهين الوجه الاول قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
وجه الاستدلال انه تعالى قيد الايمان بنفي الظلم فدل على انه مغاير
له والا لكان تكريرا الوجه الثاني قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات وجه الاستدلال انه عطف عمل الصالحات على الايمان
فلو لم يكونا متغايرين لكان عطف الشيء على نفسه وهو غير جائز
وايضا يكون تكريرا قال (ره) بان قاطع الطريق ليس بمؤمن اما الصغرى
فلان الله تعالى يدخلهم النار لقوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب
عظيم وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه اقول لما فرغ عن حجته شرع في تقرير شبهة الخصم وتقريرها
انهم قالوا قاطع الطريق يخزى لانه تعالى يدخله النار يوم القيمة
وكل من يدخل النار يخزى اما انه يدخل النار فلقوله تعالى ولهم في
الاخرة عذاب عظيم واما كل من يدخل النار يخزى فلقوله تعالى
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار
واما بيان ان المؤمنين لا يخزى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين آمنوا معه فقد ثبت ان قاطع الطريق ليس بمؤمن

قال ره والجواب بمنع انحصار العذاب العظيم في دخول النار سلمنا
لكن يجب تخصيصها بالكافر لان المؤمن لا يحارب الله ورسوله
غالبا سلمنا لكن نفي الخزي عن المؤمنين المصاحبين للنبي صلعم فلا
يعم غيرهم اقول لما فرغ من تقرير حجة المعتزلة شرع في الجواب عنها
وتقرير الجواب ان نقول لا نسلم اولا ان العذاب اعم من ان يكون
عذاب النار او غيره ومع تسليمنا ذلك نمنع كونه عاما لاحتمال
التخصيص بالكافر جمعا بين الادلة وايضا فان المؤمن لا يحارب
الله ورسوله غالبا فلا يكون مراده منه غير النار لما قلنا •
ومع تسليمنا ذلك نمنع كونه يريد جميع المؤمنين لكن جميع
المؤمنين المصاحبين للنبي صلعم فلا ينافي ما قالوه قال ره
والايمان لما كان هو التصديق لم يقبل الزيادة والنقصان
خلافا للمعتزلة اقول اختلف الناس في ان الايمان هل
يقبل الزيادة والنقصان ام لا فالمعتزلة لما قالوا انه فعل الطاعة
قالوا انه يقبلهما ونحن لما ابطلنا مذهب المعتزلة واثبتنا ان الايمان
هو التصديق بجميع ما علم مجيء الرسول به ضرورة بطل هذا القول قال ره
لو كان الايمان عبارة عن التصديق لكان صاحب الكبيرة مؤمنا
خلافا للمعتزلة فانهم يسمونه الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا بل اثبتوا
منزلة بين المنزلتين اقول لما كان الايمان عندنا هو التصديق
كان صاحب الكبيرة مؤمنا وخالفهم في ذلك المعتزلة حيث حكموا
بانه لا يكون مؤمنا ولا كافرا بل منزلة بين المنزلتين وهي الايمان

والكفر واحتجوا على ذلك

والكفر واحتجوا على ذلك بان الفاسق ليس بمؤمن لانه لا يفعل الطاعات
ولا يترك المعاصي ولا بكافر لانه يقام عليه الحدود ولانه يدفن في مقابر
المسلمين ويفعل تغسيل المؤمنين والجواب انه مسلم ولكن لا يدل
على المطلوب اذ الايمان هو التصديق لما مضى قال ره والكفر انكار ما علم
بالضرورة مجيء الرسول صلعم به اقول الكفر فيه خلاف بين الناس فالمعتزلة
على انه فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقوبات والحق
انه انكار ما علم مجيء الرسول به بالضرورة وما عداه باطل اما مذهب
المعتزلة فباطل لان عقوبات الكفر متفاوتة وكلما زاد فهو اعظم
عقابا مما دونه فلا يبقى قولهم يستحق اعظم العقوبات جيدا اما قول
من قال انه الجحد فباطل لعدم انعكاسه قال ره والفسق لغة الخروج عن
الشيء والفارة فويسقة لخروجها من بيتها وفي الشرع الخروج عن طاعة
الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق اظهار الايمان وابطال الكفر ولكن
هذا اخر ما نورده في هذه المقدمة ومن اراد التطويل فعليه بكتابنا
المسمى نهاية المرام في علم الكلام ومن اراد التوسط فعليه بكتابنا المسمى
بمنتهى الوصول ومناهج الوصول وغيرهما من كتبنا اقول الفسق
في اللغة الخروج عن الشيء يقال للفارة فويسقة باعتبار خروجها من
بيتها وفي الاصطلاح عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون
الكفر ليحترز عن الكافر والنفاق في اللغة اظهار خلاف ما يعتقده
الانسان وفي الاصطلاح هو ان يبطن الانسان الكفر اي يخفيه و
يظهر الايمان فهذا اخر ما تيسر لي حتى تم شرح المسترشدين في اصول
الدين فاذ قد وفقنا الله لاتمام ما رجوناه وتحصيل ما املناه فلنحمد

الله الذي خضع كل موجود لربوبيته وذل كل مصنوع لعظمته الذي
اوضح الحجة لاوليائه وانار المحجة لاصفيائه وفضل اهل العلم على سائر
المخلوقات ورجح اصحاب الفضل على كثير من المخلوقات فيا لها من
نعمة ما اعظمها وكرامة ما اجسمها ولنصل على اشرف مصنوع و
واعظم متبوع محمد المصطفى الراقي الى اعلى عليين الواصل الى ارفع
درجات النبيين والمرسلين وسلم تسليما كثيرا فمن اراد الوصول الى
هذا العلم وغايته والبحث عن دقائق هذا العلم والمصير الى نهايته فعليه
بكتاب المصنف المسمى بنهاية المرام فانه قد اشتمل على اشرف مطالب هذا
العلم ودقائقه واعظم مباني هذا الفن وحقائقه ومن اراد التوسط
فعليه بكتاب المناهج ومنتهى الوصول ونحوها من كتبه المشهوره وهذا
كتاب مع كونه صغير الحجم فهو كبير العلم فمن كان من اهل العلم هو مبذول
منه ومن كان من غير اهله هو حرام عليه فرغ الشارح من تسويد شرح هذا
الكتاب وقد بلغ سنه تسع عشر سنة ونحو من العشرين في شهر
جمادى الاخر سنة ثلاث وسبعمائة وهذا السيد المرحوم المغفور
المتبحر في علم الكلام والاصول عبد الحميد ابن محمد الاعرج الحسيني
طاب ثراه وجعل الجنة مثواه وحشره مع الائمة المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين قد حصل الفراغ من استنساخ هذه النسخة
الشريفة لاقل السادات والطلاب حسين ابن علي الحسيني الخراساني
عفى الله عنهما بلطفه الخفي والجلي في اليوم الثامن من شهر جمادى الاول
سنة الف ومائتين وتسعة وتسعين من الهجرة النبوية عليه وآله الاف
الثناء والتحية وقد كان ذلك حين اشتغالي في النجف الاشرف
بتحصيل العلوم الدينية وارجو الله التوفيق وخلوص النية بحق

محمد وعترته
الطاهرة
عليهم
السلام
م

هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه
واوجدنا من عباده الذين اتاهم رحمة من عنده وعلمهم من لدنه وهداهم الى
صراط الله الحق باليقين وجعل لهم لسان صدق في الآخرين و
الصلوة على من انزل عليه الكتاب وما شرف من اوتي الحكمة و
فصل الخطاب محمد وآله الطاهرين من ميراث النبوة والحكمة بالحظ
الاوفى والقدح المعلى ولهم الدعاء من الحق الاعلى فيقول العبد الذليل
المحتاج الى عفو ربه الجليل محمد الشيرازي المدعو بصدر الدين جعل
الله قلبه منورا بنور المعرفة واليقين هذه رسالة اذكر فيها طائفة
من المسائل الربوبية والعلوم القدسية التي انار الله بها قلبي من عالم
الرحمة والنور ومن ثم ما وصلت اليها ايدي افكار الجمهور ولم يوجد
شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزانة احد من الفلاسفة المشهورين
والحكماء المتاخرين المعروفين حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئا
ولم ينالوا من هذا النور الا ظلالا وفيئا اذ لم ياتوا البيوت من ابوابها
فحرموا من شراب المعرفة بمزاجها بل هذه قوابس مقتبسة من مشكوة
النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير ان
تكتسب من مزاولة كتب المباحثين او مزاولة صحبة المعلمين
ذكرتها لتكون تبصرة للسلوك للناظرين وتذكرة للاخوان
المؤمنين وان كانت شقة للجهال والمجادلين وغيظا

للاعداء نور الحكمة واليقين واولياء ظلمات الشياطين المطرودين
ولكني اعتصمت بوجه الله الكريم واوليائه من شر عداوة المعاندين
واحتجبت بملكوته العظيم وانواره من ظلمات اوهام المعطلين
البتران فان فزت بما انعمت علي فقد امرت واما بنعمة ربك
فحدث وان اسأت او ظلمت نفسي فقد استغفرت وقد قلت ومن
يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما وهذه المسائل
المرسومة في هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية بعضها ينتسج
في الايمان وبعضها يندرج في العلم باليوم الاخر وهذان العلمان
المشار اليهما في كثير من ايات القران بالايمان بالله واليوم الاخر هما
اشرف العلوم الحقيقية التي بها يصير الانسان من حزب ملائكة الله
المقربين وبانكارهما وجحودهما يقع في ضلال مبين ويخرج من ربقة
المؤمنين ويحجب عن جمال رب العالمين ويحشر مع الشياطين كلا
بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون فهذا وان الشروع في عرض صحائف الاذهان والافكار
والحوالة الى كتابنا المبسوط في اقامة الحجة والبرهان على كل من
المسائل والانظار باشارة خفية يكتفي بها للقرائح اللطيفة
ويهتدي بها النفوس المتوقدة الشريفة ونوردها في مشرقين
المشرق الاول في العلم بالله وصفاته واسمائه واياته وفيه
قواعد قاعدة لدنية في تقسيم الموجود واثبات اول الوجود ان
الموجود اما حقيقة الوجود او غيره ونعني بحقيقة الوجود
ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حد او نهاية

او ماهية او نقص

او ماهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب الوجود فنقول لو لم
يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا لكن
اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم اما بيان اللزوم فلان غير حقيقة
الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود خاص مشوب بعدم او قصور
وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو
اخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها فضلا عن ان
تكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء
ووجوده وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه شوب
تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية اخرى وكل خصوصية
غير الوجود فهو عدم او عدمي وكل مركب متاخر عن بسيطه مفتقر اليه و
العدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله وان دخل في حده و
مفهومه وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية اخرى
ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجود ذلك الشيء والكلام عائد
اليه فيتسلسل او ينتهي الى وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر ان اصل
موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء
غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية ولا نقص ولا
قوة امكانية ولا ماهية ولا يشوبها عموم جنسي او نوعي او فصلي
او عرضي عاما او خاصا لان الوجود متقدم على هذه الاوصاف
العارضة للماهية وما لا ماهية له غير الوجود فلا يلحقه عموم
وخصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له
كما لا فاعل له ولا غاية بل هو صورة كل شيء وهو صورة ذاته وهو

صورة كل شيء لانه كمال ذاته وهو كمال كل شيء لان ذاته بالفعل
من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه الا
ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه
لا اله الا هو لان وحدته ليست وحدة شخصية توجد لفرد من طبيعة
ولا نوعية ولا جنسية توجد لمعنى كلي من المعاني وماهية من الماهيات
ولا ايضا وحدة اجتماعية توجد لعدة من الاشياء وقد صارت
بالاتحاد في الوجود او الاجتماع شيئا واحدا ولا ايضا اتصالية
كما المقادير او المقدرات ولا غير ذلك من الوحدات النسبية
كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضايف ايضا كما
سمعتم وان جوزته الفلاسفة والتوافق وغير ذلك من اقسام
الوحدات الغير الحقيقية بل وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه كذاته
الا ان وحدته اصل كل الوحدات كما ان وجوده اصل الوجودات
فلا ثاني له ولذا علمه الوجداني نفس حقيقة العلم الذي لا يشوبه
جهل فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا القول في جميع صفاته
الكمالية قاعدة عرشية كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الا
شياء لا يغادره شيء منها الا ما هو من باب النقائص والاعدام والا
مكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كانت
بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس
ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج ليس ب عقل
ج لكن التالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان موضوع الحيثية مركب [illegible]
الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى به يكون

ليس ب وغيره

ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه
امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة حقيقة بل ذاته مركبة من جهتين
جهة بها هو كذا وجهة بها ليس كذا فينعكس بنقيضه كل بسيط
الحقيقة فغير مسلوب عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل
الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص والاعدام
وبهذا اثبت علمه بالموجودات علما بسيطا وحضورها عنده على وجه
اعلى واتم لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون مخلوطا بعدم
فافهم يا حبيبي واغتنم قاعدة مشرقية واجب الوجود واحد لا شريك
له لانه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهي القوة والشدة لانه محض
حقيقة الوجود بلا حد ولا نهاية كما علمت اذ لو كان لوجوده حد او
تخصص بوجه من الوجوه لكان بحدده وتخصصه بغير الوجود فكان له
محدد قاهر عليه ومخصص محيط به وذلك ممتنع فما من كمال وجودي
ولا خير الا وفيه اصله ومنه فيضه وهذا هو البرهان على توحيده فلا يمكن
تعدد الواجب لانه لو تعدد الواجب لكان المفروض واجبا محدودا
ثاني الاثنين فلم يكن محيطا بكل وجود حيث تحقق وجود لم يكن له ولا
حاصلا منه فاتصف لذاته بحصول فيه جهة عدمية امتناعية او
امكانية فكان مركبا كالممكنات ولم يكن بحت حقيقة الوجود
الذي لا يشوبه حد وعدم صرف فثبت ان لا ثاني له في الوجود وان
كل كمال وجودي رشح من كماله وكل خير لمعة من لوامع نور جماله فهو
اصل الوجود وما سواه شئ له تحقق بجوهر ذاته اليه وهم
والراحة ان اوهن الطرق واضعفها على التوحيد طريقة بعض
المتاخرين نسبوها الى ذوق المتألهين حاشاهم عن ذلك ينبني على

١٢ [illegible] صح

كون مفهوم الوجود المشتق امرا شاملا عاما وكون الوجود بحسب
حقيقتها مجهول الكنه قالوا يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق
الموجود امرا قائما بذاته وهو حقيقة الواجب ووجود غيره عبارة
عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة
ومن غيرها المنتسب اليه ومعناه احد الامرين من الوجود القائم بذاته
وهو ما ينتسب اليه ومعيار ذلك انه يكون مبدأ الاثار رغم بالعواه
في امر سهل المؤنة وهو ان الوجود لو كان قائما بذاته يصح اطلاق
الموجود عليه واما ما هو ملاك الامر وهو ان ذاته تعم هل
هو عين معنى الوجود المطلق الذي ثبت للاشياء بعض نحائه
او افراده ام لا فهو ان هذا الباب مسدود عليهم حيث زعموا انه ليس
للوجود المطلق الثابت للموجودات معنى الا الامر الانتزاعي
المصدري المعدود من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء
ثم ليت شعري كيف صح الرجوع للعرف او العرف في لفظ اشتقاقا ولم
يفهم بعد مفهوم مبدأ الاشتقاق وكيف يكون المشتق اعرف
المفهومات ومبدؤه اخفى المجهولات بل ممنوع التصور وكيف يكون
المشتق معنى واحدا ومبدؤه مرددا بين الامرين احدهما تلك
الذات المجهولة الكنه وثانيهما النسبة اليه والنسبة الى المجهول
مجهولة ايضا بل الحق ان هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ الاشتقاق
لموجود المطلق عنوان لامر محقق حاصل في الاشياء متعدد
حسب تعددها معقول بالتشكيك عليها بالاشدية والاقدمية
ومقابلتها واكمل الوجودات واشدها هو الوجود الحق الذي
هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء غير الوجود وهو اظهر
الوجودات واوضحها بحسب نفسه لكن لفرط ظهوره وشدة جلائه
على المدارك والاذهان صار محتجبا عن العقول والابصار مختفية

خفائه بعينه

خفائه بعينه حيثية ظهوره ومن هذا يتبين مسئلة التوحيد وبه ينفتح بابه
لا بغيره اصلا فاعلم ان صفاته تعالى عين ذاته لا كما تقوله الاشاعرة من
اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء الثمانية ولا كما قالت
المعتزلة من نفي مفهوماتها راسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة
منابها كما في اصل الوجود عند بعض تعالى الله عن التعطيل والتشبيه بل
على نحو يعلمه الراسخون في العلم من الائمة الوساط الذين لا يلحقهم الغالي
ولا يعرفهم المقصر قاعدة مشرقية علمه بجميع الاشياء حقيقة واحدة
ومع وحدته علم بكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها اذ لو بقي شيء
لم يكن ذلك العلم علما بعد لم يكن هو حقيقة العلم بل كان علما بوجه وجهلا
بوجه وحقيقة الشيء هي حقيقة الشيء غير ممتزجة بغيره والا فلم يخرج جميعه
من القوة الى الفعل وقد مر ان علمه يرجع الى وجوده فكما ان وجوده تعالى
لا يشوبه بعدم شيء من الاشياء فكذلك علمه بذاته الذي هو حضور ذاته لا يشوب
بغيبة شيء من الاشياء الذي ذاته مشيئي الاشياء ومحقق الحقائق فذاته
احق بالاشياء من الاشياء بانفسها اذ الشيء مع نفسه بالامكان ومع مشيئه
ومحققه بالوجوب ووجوب الشيء اكد من امكانه ومن استصعب عليه ان يكون
علمه تعالى مع وحدته علما بكل شيء فذلك لظنه ان وحدته عددية وانه واحد
بالعدد وقد سبق انه ليس كذلك بل هو واحد بالحقيقة وكذا سائر صفاته فلا
شيء غير حقيقة الحق واحدا بالحقيقة بل الاشياء الممكنة لها وحدات اخر
غير هذه الوحدة كالشخصية والنوعية والجنسية والاتصالية وما يجري مجراها
وهذا من غوامض المسائل الالهية فما عند الله من الحقائق المحصلة المتاصلة
التي تنزلت منها الاشياء منزلة الاشباح والاظلال فما عند الله من الاشياء احق
بالاشياء مما عندها انفسها فاعلم علمه تعالى بالممكنات ليس صورا مرتسمة
في ذاته كما اشتهر من معلم الفلاسفة والمشائين وتبعهم ابو نصر وابو علي

وغيرهما ولا كما ذهب اليه الرواقيون وتبعهم الشيخ المقتول والعلامة
الطوسي والمتأخرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات
الخارجية لان علمه تعالى قديم والممكنات حوادث ولا كما ذهبت اليه
المعتزلة لبطلان شيئية المعدومات ولا كما توهمت الاشاعرة من ان
العلم قديم ولم يتعلق بممكن الا وقت وجوده ولا بقي كما نسب الى
افلاطون من ان علمه تعالى بالممكنات ذوات قائمة بانفسها وصور
مفارقة عنه تعالى عن المواد ولا الذي نسب الى فرفوريوس من اتحاده تعالى
بالمعقولات مع ما فهمه الجمهور من الاتحاد ولا الذي تجشمه واقتحمه
بعض المتأخرين ولم يمكنهم تحصيله من العلم الاجمالي بل على نحو
اشرنا اليه وقررناه على وجه مفصل مشروح في كتبنا المبسوطة ثم ما
اشد في السخافة قول من زعم ان هذه الصور المادية مع انغمارها
في المواد واحتزاجها بالاعدام والاغشية والظلمات اللازمة
للامكنة والازمنة والاوضاع صور علمية حاضرة عنده تعالى
حضورا علميا والبرهان قائم على ان هذا النحو من الوجود المادي
وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته
عين غيبته ذاته عن ذاته وجمعيته عين افتراقه ووحدته عين
كثرته واتصاله عين قبوله انفصاله وقد علمت يا ايها الراغب العلم اذا
كان هذا الوجود بما هو الوجود معلوما بالذات للباري تعالى حاضرا
عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية التي لا ينال اليها الحس
فضلا عن الخيال وما فوقه الا بصورة اخرى فادراكه بقوله هو
احساس بها او التخيل والله سبحانه اجل من الحس والخيال او تعقل
فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية و

قابلة للقسمة

قابلة للقسمة المقدارية والاشارة الوضعية والوجود العقلي نحو
من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي فمحال ان يكون التعقل
تجسما والجسم معقولا ولا تقنع الى قول من يقول هذه المكونات
الجسمانية وان كانت في حدود انفسها جسمانية متغيرة لكنها
بالاضافة الى ما فوقها من المبدأ الاول وعالم ملكوته معقولات
ثابتة غير متغيرة وذلك لان نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل
بعروض الاضافة وكون الشيء ماديا عبارة عن خصوصية وجوده
ومادية الشيء وتجرده ليستا صفتين خارجيتين عن ذات الشيء
كما ان جوهرية الشيء ووجوده الخاص شيء واحد وكذا عرضية العرض
ووجوده فكما ان وجودا واحدا لا يكون جوهرا وعرضا باعتبارين
كذلك لا يكون مجردا وماديا باعتبارين نعم لو قيل هذه الصورة المادية
حاضرة عنده تعالى بصورة المفارقة بالذات وتبعيتها ايضا
معلومة بالعرض لكان موجها وقد مر ان ما عند الله تعالى هي
الحقائق المتاصلة من الاشياء ونسبتها الى ما عند الله كنسبة الظل
الى الاصل فاعلم ان كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالت الاشاعرة
صفة نفسية ومعاني قائمة بذاته تعالى تسمى الكلام النفسي لانه غير معقول
والا لكان علما لا كلاما وليس ايضا عبارة عن مجرد خلق الاصوات
والحروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام كلام الله تعالى ولا يفيد
التقييد بكونه على قصد اعلام الغير من قبل الله او على قصد الالقاء
من قبله اذ الكل من عند الله ولو اريد بلا واسطة فهو غير جائز ايضا
والا لم يكن اصواتا وحروفا بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات

وانزال آيات محكمات واخر متشابهات في كسوة الالفاظ والعبارات
والكلام والقرآن والفرقان باعتبارين وهو غير الكتاب لانه من عالم
الخلق وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب
المبطلون والكلام من عالم الامر ومنزله القلوب والصدور نزل
به الروح الامين على قلبك باذن الله وقوله بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون والكتاب يدركه كل
احد وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون
من ادناس عالم البشرية والقرآن كان خلق النبي دون الكتاب
والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى عم ان مثل عيسى عند الله كمثل
آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وآدم كتاب الله المكتوب
بيدي قدرته وانت كتاب الطبيعي الذي بآياته يظهر المعجز وعيسى هو له
الحاصل بامره وكلمته القاها الى مريم وروح منه ومخلوق باليدين
في باب التشريف تعليق كالموجود بحرفي فمن زعم خلاف ذلك فقد اخطأ
قاعدة من رقية المتكلم من قام به الكلام والكاتب من اوجد الكلام
ولكل منها مراتب فكل كتاب كلام من وجه وكل كلام كتاب من وجه
آخر اذ كل متكلم كتاب بوجه وكل كاتب متكلم ايضا بوجه مثال ذلك
في الشاهد الانسان اذا تكلم بالكلام في المعهود وقد صدرت عن
نفسه في الواح صدره ومنازل اصواته ومخارج حروفه صور والتكلم
حروفية وهيئات كلامية فنفسه بما اوجد الكلام فيكون كاتبا نقش
قدرته في لوح نفسه بفتح الفاء ثم في منازل اصواته ومخصه فمن قام به
الكلام فيكون متكلما فما بعد ذلك معقبا سيا لما فوقه ونكون من
الناصحين المصلحين فلا تكون من المفسدين قاعدة عرشية كل

معقول الوجود

معقول الوجود فهو عاقل ايضا بل كل صورة ادراكية سواء كانت
معقولة او محسوسة فهي متحد الوجود مع مدركها وبرهانه الفائز
من عند الله هو ان كل صورة ادراكية لها ضرب من التجرد عن المادة
ولتكن حسية مثلا فوجودها في نفسه وكونها محسوسة شيء واحد
لا تغاير فيه اصلا ولا يمكن ان نفرض لتلك الصورة المخصوصة
نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة لان وجودها وجود ادراكي
لا كوجود السما والارض وغيرهما في الخارج فان وجودها ليس وجودا
ادراكيا ولا ينالها الحس ولا العقل الا بالعرض وبتبعية صورة
ادراكية مطابقة لها فاذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصورة
المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها لا يمكن ان يكون وجودها
وجودا مباينا لوجود الجوهر الحاس بها حتى يكون لها وجود و
للجوهر الحاس وجود آخر وقد لحقتها اضافة الحاسية والمحسوسية
كالاب والابن الذين لهما ذاتان ووجود كل منهما غير عارض الاضافة
وقد يتعقلان لا من جهة الابوة والبنوة لان ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه
لان هذه الصورة الحسية ليست مما يتصور ان يكون لها وجود لا تكون
هي بحسبه محسوسة فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة وبعد من انضاف
لها الى الجوهر الحاس صارت محسوسة كالانسان الذي ليس في وجود
ذاته بذاته ابا ولكن صار ابا لعروض حالة اضافية تعرض لوجود ذاته
بعد ذات الصورة الحسية بذاتها محسوسة فاذا كان نفس وجودها محسوسة
الذات سواء وجد في العالم جوهر حاس مباين لها ام لا حتى انه لو قطع
النظر عن غيرها او فرض انه ليس في العالم جوهر حاس مباين كانت هي في
تلك الحالة وفي ذلك الفرض محسوسة الذات فتكون ذاتها محسوسة
لذاتها فتكون ذاتها بذاتها حسا وحاسة ومحسوسة لان احد المتضايفين

بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في الوجود ولا في مرتبة من مراتب الكل
الوجود وعلى هذا القياس حكم الصورة المتخيلة والمعقولة في كونهما عين
المتخيل والعاقل وقول بعض المتقدمين المتاخرين من الحكماء باتحاد العاقل والمعقولة
لعله رام بذلك بعض ما قررناه ومن قدح على مذهبه وطعن فيه في الاتحا
بين العاقل والمعقول وهم اكثر المتاخرين فلم يدرك غوره ولم يبلغ طوره
ولم يصل الى شاوه والذي اقيم البرهان على نفيه من الاتحاد بين الامرين
هو ان يكون هناك امران موجودان بالفعل متعددين ثم صار
موجودا واحدا وهذه مما لا شبهة في استحالته واما صيرورة ذات
واحدة بحيث تستكمل وتتقوى في ذاتها وتشتد في طورها الى ان تصير ذاتها
مصداقا لما لم يكن مصداقا له من قبل وتنشأ منها امور لم تنشأ منها قبل
فذلك غير مستحيل لسعة دائرة وجودها وليس اتحاد النفس بالعقل الفعال
الا صيرورتها في ذاتها عقلا فعالا لان وحدة العقل ليس يمكن تكثره
بالعدد بل له وحدة اخرى جمعية لا كوحدة عددية تكون لشخص من اشخاص
نوع واحد بالعموم فالعقل الفعال مع كونه فاعلا لهذه النفوس المتعلقة
بالابدان فهو ايضا غاية كمالية مترتبة عليها وصورة عقلية لها محيطة
بها وهذه النفوس كانها دقائق منشعبة عنه الى الابدان ثم راجعة
اليه عند استكمالها وتجردها وتحقيق هذه المباحث مما يستدعي كلاما
مبسوطا لا يسعه هذه الرسالة قاعدة في اسمائه تعالى قال وعلم ادم الاسماء
كلها الاية وقال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها الاية اعلم ان عالم
الاسماء الالهية عالم عظيم الفسحة جدا فيه جميع الحقائق مفصلة وهي مفا
تيح الغيب هناك علمه تعالى التفصيلي بجميع الموجودات لقوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فما من شيء الا ويوجد في اسمائه تعالى
الموجودة باعيانها بوجود ذاته على وجه اشرف واعلى الواجبة بوجود

ذاته كان ماهية

ذاته كما ان ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود
بالعرض الا ان الواجب بالذات لا ماهية له لانه محض حقيقة الوجود
بلا شوب مرتبة ماهية لم يكن هو بحسب غير موجود وهذا من الحكمة
المصونة مما على غير اهلها المختص بمدركها الكمل من اهل الكشف
والعرفان وهذه الاسماء ليست الفاظا وحروفا مسموعة وهذه المسموعات
اللفظية من اسماء الاسماء والمعتنون بهذا العلم حققوا ودونوا مسائل
كثيرة فيه على النظم المحكم على ترتيب الحكمة الرسمية المبني على مبادي وموضوعات
واقسام اصلية وفرعية ومطالب وغايات لا انقسام اسمائه العظام
الى جواهر واعراض وانواعها الى مقولات تسعة في كم وكيف واين ووضع
ومتى واضافة وجدة وفعل وانفعال على ان الجميع بسائط عقلية موجودة
بوجود واحد واجب لذاته وهذا من عجائب اسرار عظمة الله تعالى قاعدة
فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا
او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلثة الاول ارادي البتة والقسمان
الاولان خاليان عن الارادة البتة واما الثالث فيجمع الامرين وصانع
العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقصد مع الداعي عند
بعض المتكلمين وبالقصد الخالي عنه عند الاكثرين منهم وبالرضا عند
الاشراقيين وبالعناية عند المشائين وبالتجلي عند الصوفية و
لكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات قاعدة مشرقية في حدوث
العالم العالم كله حادث زماني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني
متجدد ومعنى ان لا هوية من الهويات ولا شخص من الاشخاص
فلكا كان او عنصريا بسيطا كان او مركبا جوهرا كان او عرضا الا وقد
سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سابق زماني وبالجملة كل جسم

وجسماني متعلق الوجود بالمادة بوجه من الوجوه فهو متجدد الهوية
غير ثابت الوجود والشخصية برهان لاح لنا من عند الله لا لاجل التدبر
في بعض آيات كتابه العزيز حيث قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد
وقوله وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وغير ذلك من
الآيات المشيرة الى تجدد هذا العالم ودثوره والدالة على زوال
الدنيا وانقطاعها كقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله ان يشأ
يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها
والينا يرجعون وهذا البرهان ماخوذ من اثبات تجدد الطبيعة التي
هي صورة جوهرية سارية في الجسم وهي مبدأ قريب لحركته وسكونه وما في
حكم الاول فيه هذا الجوهر الصوري الساري في جميع اجزائه وهو مبدأ
قريب لميله سواء كان ذا ميل بالفعل او بالقوة مستديرا او مستقيما
والمستقيم الى المركز او من المركز وهو ابدا في التحول والتبدل والسيلان
بحسب جوهر ذاته وحركته الذاتية الوجودية اصل جميع الحركات
في الاعراض الاينية والكمية والوضعية والاستحالات الكمية
والكيفية وبها يرتبط الحادث بالقديم لا بغيرها من الحركات الوضعية (نسخة: الوضعية)
لان تلك الطبيعة بهويتها هوية التجدد والانقضاء والحدوث و
الانصرام ولا سبب لتجددها وتجددها لان الذاتي غير معلل بعلة
غير علة الذات والجاعل اذا جعلها جعل ذاته المتجددة واما تجدد
ها فليس بجعل جاعل وتاثير مؤثر فاعل وهذا بعينه مثل ما قاله
الفلاسفة في باب الزمان من ان هويته لذاتها متجددة منقضية

سيالة لكنا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل والحركة معناها
تجددها حال الشيء وخروجه من القوة الى الفعل تدريجا وهي امر
ذهني عقلي مصدري انتزاعي لانها نفس التجدد والخروج المذكور
لا ما به التجدد والخروج منها اليه والفرق بينهما كالفرق بين الوجود
بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية وبين الوجود
بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه وما به الخروج من
القوة الى الفعل وهو الفرد التدريجي من المقولة كما جاز ان
يكون كيفا وغيره من الاعراض فجاز ان يكون جوهرا صوريا
ماديا متجدد الوجود تدريجي الهوية لا الماهية وبرهان كون
الطبيعة الجسمانية جوهرا سيال الوجود متجدد الذات والهوية
مذكور في الاسفار الاربعة وفي رسالة على حدة على وجه
مفصل مشروح وقد نقلنا اتفاق الفلاسفة الاقدمين في هذا
الباب من دثور العالم وزواله وتجدد كل من الهيولى والصورة
وان كل شخص من الاجسام الطبيعية فلكية كانت او عنصرية
حادث زماني واما الكلي الطبيعي فليس عندنا موجودا بالذات
خلافا للمشهور من الحكماء بل بالعرض خلافا لجمهور المتكلمين فا
لكلي الطبيعي اعني الماهية بلا شرط ليس بقديم ولا حادث و
حدوثه تابع لحدوث افراده وكذا قدمه لقدمها اذ ليس من
حد ذاته واحدا شخصيا محصل الوجود فلا دوام له بالذات
وان كانت الافراد كلها حادثة فلا دوام له لا بالذات ولا با
لعرض الا ما علم الله تعالى واما النفوس بما هي نفوس فوجودا
تها ايضا متبدلة حادثة اذ حكمها حكم سائر المنطبعات في المواد

اذ نحو وجودها تعلقي والوجود التعلقي يتبدل بتبدل ما يتعلق به
من الاجسام والنفس ما دامت نفسا متحدة بالبدن بحسبها الا
ان وجهها السفلي وهي الطبيعة ولها بالقوة جهة عقلية وجهتها
عالية اذا خرجت بحسبها من القوة الى الفعل تصير عقلا محضا
هو صورة نوعها واما المفارقات المحضة والصور المجردة
فحكمها كلام اخر يعرفه الموحدون المكاشفون من ان لا وجود لها
بحسب انفسها وذواتها مطوية منغمرة في بحر الاحدية وهو صورة
ما في علم الله وحجب الالهية وسرادقات عظمته ولولا تلك هذه
الحجب النورية لاحرقت سبحات وجهه كلما في السموات والارضين
كما ورد في الحديث فهي سبحانه انوار وشئون الهية ومراتب نورية
ليست هي من افراد العالم ولا من جملة ما سوى الله لانها صور ما
في القضاء الالهية والعالم الربوبي وتلك الصور هم المهيمون الذين
لم ينظروا الى ذواتهم قط لفنائهم عن ذواتهم واندكاك جبل انياتهم
وهم مع كونهم انوارا واضواء عقلية للنور الاول باقية ببقائه
لا بابقائه وليست هذه الرسالة مما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض
الشريف والمقصود ههنا الاشارة الى حدوث الاجسام وصورها
وقواها واما العقل فلم يثبت وجوده عند المتكلمين اذ انكروه فلا
حاجة لنا ان نتكلم في نحو حدوثه قاعدة الفاعل المباشر للتحريك
في جميع اقسام الحركة ليس الا الطبيعة وهي مبدأ كل حركة بالذات
سواء كانت باستخدام النفس اياها كما في الحركة الارادية او بقهر قاسر
كما في القسرية كحركة الحجر الى فوق او بغيرهما كما في المسماة بالطبيعية فا

الحركة بمنزلة

الحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة والذي استشكله بهمنيار مواخذا
لاستاذه في الشفائية من انه كيف استحالت الطبيعة محركة للاعضاء
خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس ولو صح ذلك لوجب ان لا
يحصل اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولا رعشة عند
تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة انما ينحل اشكاله بان الطبيعة
المسخرة للنفس طوعا التي هي قوة من قواها تتحد معها وتفعل بتو
سطها افاعيل البدن غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن و
اعضائه بالعدد بل تلك مرتبة من مقامات النفس والتي تبقى
في البدن بعد انقطاع علاقة النفس غيرها ذكرنا وانما يقع الاعياء
والرعشة والمرض والفناء وغير ذلك بسبب تعصي الثانية عن طاعة
النفس دون الاولى فللنفس طبيعتان مقهورتان احدهما منبعثة
عن ذاتها والثانية لعنصر البدن تستخدم احديهما طوعا والثانية
كرها تفريع فعلى هذا تظهر صحة كلام فيلسوف الاول ان حركة الفلك
طبيعية وان نفسه منطبعة والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف المبين
ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود وتخص
متفاوت في نشئات الثلث وليست للفلك نفس مجردة بل له نفس
حيوانية خيالية حاكية لصورة عقلية متشبهة متصلة بها كاتصال
الشعاع بالنور كما ان طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية كاتصال
الظل بالشاخص لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقواها العملية
داثرتان كما للكيانات لتجددهما وسيلانهما وله كلمة باقية عند الله وملائكته نسخه
ثابتة في علمه لقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق توضيح اكمالي
اذا علمت ان لكل فلك محركا كالجزء للادمي كا مفارقا هو الغاية في

في الحركة وان مباشر التحريك السماوي امر متجدد الهوية سيال الذات
فظهر لك ان الدنيا دار زوال وانتقال ولكن الآخرة دار قرار وان
هذه الدار وما فيها منقلبة الى الدار الآخرة وان السموات مطويات
والكواكب ساقطة وحركاتها واقفة وانوارها مطموسة فاذا قامت
القيمة كورت الشمس وانكدرت النجوم ووقف الفلك عن الدوران
والكواكب عن السيار وذلك الامجة لانه لا ريب فيه ولكن علم
الساعة عند الله المشرق الثاني في علم المعاد وفيه اشراقات
الاول في معرفة النفس وفيه قواعد قاعدة اعلم ان معرفة النفس من
العلوم الغامضة التي ذهلت عنها الفلاسفة ذهولا شديدا مع
طول بحثهم وقوة فكرهم وكثرة خوضهم فيها فضلا عن غيرهم من الجدليين
اذ لا يستفاد هذا العلم الا باقتباس من مشكوة النبوة والتتبع لا
نوار الوحي والرسالة ومصابيح الكتاب والسنة الواردة في طريقة
ائمتنا اصحاب الهداية والعصمة عن جدهم خاتم الانبياء عليه افضل
صلوة المصلين وعلى سائر الانبياء والمرسلين قاعدة ان للنفس
الانسانية مقامات ودرجات كثيرة من اول تكونها الى آخر غاياتها
ولها نشأة ذاتية واطوار وجودية وهي في اول النشأة التعلقية
جوهر جسماني ثم يتدرج شيئا فشيئا في الاشتداد ويتطور في اطوار
الخلقة الى ان تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار الى دار الآخرة
فترجع الى ربها فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء واول
ما تكون من نشآتها قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حساسة
على مراتبها ثم مصورة ثم متفكرة ثم ذاكرة ثم ناطقة ثم يحصل
لها العقل النظري بعد العملي على درجاتها من حد العقل بالقوة

الى حد العقل بالفعل

الى حد العقل بالفعل والعقل الفعال وهو الامر المضاف الى الله
في قوله قل الروح من امر ربي فهو كائن في عدد قليل من افراد البشر و
لا بد في حصوله من جذبة ربانية لا يكفي فيه العمل والكسب كما ورد
جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين قاعدة اول ما ينشأ
من روايح عالم الغيب ونسائم الملكوت في بدن الروح من القوى النفسا
نية قوة اللمس من نعم الحيوانات وتسري في الاعضاء من جهة
الروح البخاري ويدرك بها صور اوايل الكيفيات الاربع وما
يتركب منها ثم قوة الذوق فلادراك صور المطعومات التسع وما
يتركب منها ثم الشم المدرك بالصور الروايح وهي الطف من الاوليين
والطف الحواس واشرفها قوة السمع والبصر وقوة البصر للمبصرات
بالفاعل اشبه منها بالقابل والسمع بالعكس بالقياس الى المسموعات
وهذه كلها الحس كما اشرنا في اللمس منشؤها نور به غيبية موجودة
في عالم الآخرة لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات الا بالعرض
فهي من جنس الكيفيات النفسانية وان سلكت الحق فهذه القوى ليست
قائمات بالاعضاء بل الاعضاء تقوم بامرها لان البرهان ناهض
على ان الحاس بالشيء الذي وجوده في نفسه هو وجوده بحسب الحس لا يمكن
ان يكون وجوده في عالم ووجود المحس في عالم آخر فالحال والمحل
في عالم واحد والمدرك والمدرك من نحو واحد فالحرارة الملموسة
بالذات متمثلة ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار
ولا التي في العضو المتسخن المسمى باللامس بل هو صورة اخرى

غائبة عن هذا العالم حاصلة في نشأة النفس تدركها بقوتها الحسية
وكذا القياس في سائر المحسوسات وما فوقها وفيه سر قاعدة ان
للنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس وغير هذه المكشوفات
وقد تعطل هذه بمرض او نوم او اغماء او زمانة او جنون وتلك
الحواس غير منعزلة عن فعلها وهذه الظواهر حجب واغشية عليها
وهي اصل هذه الاشراقات وفيه سر قاعدة الابصار ليس بخروج
الشعاع عن البصر كما ذهب اليه الرياضيون ولا بانطباع شبح
المرئي في العضو الجليدي كما ذهب اليه الطبيعيون لفساد كل
منهما بوجوه عديدة مذكورة في الكتب ولا بمشاهدة النفس
للصورة الخارجية القائمة بالمادة كما ذهب اليه الاشراقيون
حسب ما هو المشهور واستحسنه جمع من المتأخرين كابي نصر الفارابي
وشهاب الدين المقتول لانه باطل من وجوه ذكرناها في حواشينا
على حكمة الاشراق منها ان البرهان قائم على ان ما في المواد الخارجية
ليست مما يتعلق به ادراك بالذات ومن شانه الحضور الادراكي
والوجود الشعوري ومنها ان تلك الاضافة غير صحيحة اذ النسبة
بين ما لا وضع له وبين ذوات الاوضاع المادية ممتنعة
بسيطة ما له وضع وعلى تقدير صحتها بالواسطة لم تكن اضافة علمية
اشراقية بل وضعية مادية اذ جميع افاعيل القوى المادية الجسمية
وانفعالاتها بمشاركة الوضع بل الحق في الابصار كما افاده الله تعالى
لنا بالالهام ان النفس تنشئ منها بعد حصول هذه الشرائط
المخصوصة باذن الله صور معلقة قائمة بها حاضرة عندها متمثلة

في عالمها لا في

في عالمها لا في هذا العالم والناس في غفلة عن هذا وبه يعرف
ان هذه الصور منغمرة في المواد مما يتعلق به الادراك فالذي
حصلناه من كيفية الابصار هو الحري باسم الاضافة الاشراقية
لان المضاف اليه كالمضاف موجود بوجود نوري بالذات
وقد علمت ايضا ان صور الادراكية كلها موجودة في عالم آخر
ان في هذا البلاغ لقوم عابدين قاعدة ان القوة الخيالية
للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم اعني عالم الاكوان الطبيعية و
المواد المستحيلة والحركات وعليه براهين قطعية اوردتها في الا
سفار الاربعة وليست مجردة عن الكونين والاطلاقات عقلا
ومعقولا بل وجودها في عالم آخر يحذو حذو هذا العالم في كونه
مشتملا على افلاك وعناصر وانواع سائر الحيوانات والنباتات
وغير ذلك باضعاف اضعاف هذا العالم وجميع ما يدركه الانسان
ويشاهده بقوة خيالية وحسه الباطن ليست حالة في جرم الدماغ
ولا في قوة حالة في تجويفه ولا هي موجودة في اجرام الافلاك ولا
في عالم منفصل عن النفس كما زعمه اتباع الاشراقيين بل هي قائمة
بالنفس لا كقيام الحال بالمحل بل كقيام الفعل بالفاعل وتلك
الصورة الحاضرة في عالم النفس قد تتفاوت في الظهور والخفاء
والشدة والضعف وكلما كانت النفس الخيالية اشد قوة واقوى
جوهرا واكثر رجوعا الى ذاتها واقل التفاتا الى الشواغل عن هذا البدن
واستعمال قواها المحركة كانت الصورة متمثلة عندها اتم ظهورا

واقوى وجودا وهذه الصور اذا قويت واشتدت كانت لا نسبة
بينها وبين موجودات هذا العالم في تاكد الوجود والتحصل
وترتب الآثار وليست هي كما ظنه الجمهور اشباحا مثالية لا يترتب
عليها آثار الوجود كما في المنامات غالبا الا ان ذلك بسبب اشتغال
النفس بالبدن عند النوم ايضا وتمام ظهور تلك الصورة و
قوة وجودها انما يكون بعد الموت حتى ان صور التي يريها الانسان
بعد الموت تكون هذه الصور التي يريها في هذا العالم كاحلام
بالنسبة اليها ولذلك قال امير المؤمنين ع الناس نيام
فاذا ماتوا انتبهوا وحينئذ صار الغيب شهادة والعلم عينا وفيه
سر المعاد وحشر الاجساد قاعدة نفسية النفس ليست اضافة
عارضة لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من ان نسبتها الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة والربان الى السفينة بل نفسية النفس
انما هي نحو وجودها لا كحال الملك والربان والاب وغيرها مما
له ذات مخصوصة تعرضها اضافة الى غيرها بعد وجود الذات
اذ لا يتصور للنفس ما دام كونها نفسا وجود لم يكن هي بحسبه
متعلقة بالبدن مستعملة لقواه الا ان تنقلب في وجودها وتشتد
في جوهرها حتى تستقل بذاتها وتستغني من التعلق بالبدن الطبيعي
وينقلب الى اهله مسرورا او يصلى نارا ذات لهب ان في هذا لبلاغا
لقوم عابدين قاعدة للنفس الانسانية كينونة سابقة على البدن
من غير لزوم التناسخ ولا استيجاب قدم النفس كما اشتهر من افلا
طون ولا تعدد افراد نوع واحد وامتيازها من غير مادة و

الاستعداد واللاصيرورة

والاستعداد واللاصيرورة النفس منقسمة بعد وحدتها كالمقادير
المتصلة ولا تعطيلها قبل الابدان بمن يشاء ولبيله واوضحنا
سبيله في حواشي حكمة الاشراق بما لا مزيد عليه واليه اشارة
في قوله تع واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وقوله ع الارواح جنود مجندة
الخ وعن ابي عبد الله ع ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا
من طينة مكنونة تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنا
نحن بشرا نورانيين وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا وروى محمد بن
بابويه في كتاب التوحيد مسندا عن ابي عبد الله ع انه قال
ان الله عز وجل خلق المؤمنين من طينة الجنان واجرى فيهم من
روحه وعن ابي جعفر ع مثله وهو ان الله خلق المؤمنين من
طين الجنان واجرى صورهم من ريح الجنان وعن ابي عبد الله ع
المؤمن اخو المؤمن لابيه وامه لان ارواحهم من روح الله عز وجل
وان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال الشمس
بالشعاع والروايات في هذا الباب من طريق اصحابنا لا تحصى
كثرة حتى ان كينونة الارواح قبل الاجساد كانها كانت من
ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم قاعدة
ان في باطن الانسان المخلوق من العناصر والاركان كان
انسانا نفسانيا وحيوانا برزخيا بجميع اعضائه وحواسه و
قواه وهو موجود الآن وليست حيوته كحيوة هذا البدن

عرضية واردة عليه من خارج بل حيوة ذاتية وهذا الانسان النفساني
جوهر متوسط في الوجود بين الانسان العقلي والانسان الطبيعي وهذا شبيه
ما ذهب اليه معلم الفلاسفة في كتاب معرفة الربوبية فقال ان في الا
نسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني انه هما
لكني اعني به انه متصل بهما وانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل
الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفسي فالكل الذي في الانسان
الجسماني كلها الطبيعي اعني النفسانية والعقلانية الا انها فيه قليلة
ضعيفة نزرة لانه صنم الصنم وقال في موضع اخر عنه ان هذا الانسان
هو صنم الانسان الاول الحق وقال ايضا ان قوى هذا الانسان وحياته
وحالاته ضعيفة وفي الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول حواس
قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان هذا الانسان
انما هو اصنام لتلك كما قلنا مرارا انتهى واعلم ان مذهب هذا العظيم
اثبات الانسان العقلي والفرس العقلي والحيوانات العقلية والنبات
العقلي بانواعه والارض العقلية والنار العقلية والجنة الحقة الالهية
والسموات السبع العقلية وسائر الصور المفارقة الالهية للطبائع النوعية
الموجودة في علم الله وعلم قضائه ومظاهر اسمائه الباقية عند الله الباقية
ببقائه لانها ليست مستقلة الوجود لكنها من شؤون الذات وحجب الربوبية
وهو بعينه مذهب استاذه افلاطون وسقراط في باب الصور وصاحب
الشفاء لم يتيسر له تحصيل هذا المطلب وسلوك سبيله ولذلك صار
يطعن على القول بوجودها ويقدح في شان افلاطون وسقراط قدحا
عظيما ولانه لم ينظر الى كتاب اثولوجيا او كانه لم ينسبه الى ارسطاطاليس
براي افلاطون وبالجملة هذه المسئلة من احدى الغوامض الحكمية التي من

اوتيها فقد اوتي

من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا ولم يتيسر لاحد من الفلاسفة بعد عصر
السابقين الاولين تحقيقها وتهذيبها عن المطاعن والشكوك الا
لبعض من هذه الامة المرحومة حمدا لله وشكرا على فضله وكرمه قاعدة
افراد البشر متفقة النوع ههنا واقعة تحت حد واحد نوعي مركب
من جنس قريب وفصل قريب ماخوذين من مادة بدنية وصورة
نفسانية لكن النفوس الانسانية بعد اتفاقها في النوع ههنا في
بداية الامر ستصير بحسب نشأة اخرى وفطرة ثانية متخالفة الذات
كثيرة الانواع واقعة تحت اجناس اربعة لانها في اول تكونها
بالفعل صورة كمالية لمادة محسوسة ومادة روحانية من شانها
ان يقبل صورة عقلية تتحد بها وتخرج بسببها من القوة الى الفعل
او صورة وهمية شيطانية كمكر او صورة حيوانية بهيمية او سبعية
تحشر اليها وتقوم بها عند البعث في نشأة اخرى لان في هذه النشأة
واللكان شانها شانها الاحجار والشايح منشع والحشر الجسماني
واقع فالانسان في هذا العالم بين ان يكون ملكا او شيطانا او
بهيمة او سبعا ويصير ملكا ان غلب عليه العلم والتقوى او شيطانا
مريدا ان غلب عليه المكر والحيلة والجهل المركب او بهيمة ان غلب عليه اثار
الشهوة او سبعا ان غلب عليه اثار الغضب والتهجم فان الكلب كلب
بصورته الحيوانية لا بمادته المخصوصة والخنزير خنزير بصورته لا
بمادته وكذلك سائر الحيوانات التي بعضها تحت صفات النفس الشهوية
مع اقسامها كالبغال والحمير والشاة والبقرة والفارة والطاووس
والديكة وغيرها وبعضها تحت صفات النفس الغضبية كالاسد
والذئب والنمر والحية والعقرب والعقاب والباز وغيرها كذلك

بحسب ما غلب على نفس الانسان من الاخلاق والملكات يقوم
يوم القيمة بصورة مناسبة لها فيصير انواعا كثيرة في الاخرة
كالنطق بل لكتاب الالهي كقوله تع ويوم يحشر اعداء الله
الى النار فهم يوزعون وكقوله ويومئذ يتفرقون وعلى ما ذكرنا
يحمل ايات المسخ في القران كقوله تع وما من دابة في الارض ولا
طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم واياتا اخر كقوله تع
يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وكقوله يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وكقوله واذا
الوحوش حشرت وقول النبي ص يحشر الناس على صور اعمالهم
وبرواية على صور نياتهم وفي رواية يحشر بعض الناس على صور
يحسن عندها القردة والخنازير والى هذا يؤول كلام افلاطون
وفيثاغورس وغيرهما من الاولين الذين كانت كلماتهم مرموزة
وحكمتهم مقتبسة من مشكوة النبوة والانبياء عليهم السلام و
الذين يذكر في كتب الحكمة الرسمية ان شيئا واحدا لا يكون صورة
لشيء ومادة لشيء اخر انما يتم بحسب النشاءة واحدة وفيما لا يتعلق
له بحسب اصلا بمادة جسمانية فان النفس المتعلقة بالمادة
من شانها ان تتصور بصورة بعد صورة وتتحد بها وايضا الصورة
الجسمية مع كونها صورة لمادة جسمانية بالفعل فهي معقولة با
القوة ونحن قد اقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهرية في جميع
الطبايع المادية والنفس الانسانية اسرع المكونات استحالة

والانتقال في الاطوار

والانتقال في الاطوار الطبيعية والنفسية والعقلية وهي في
اول خطراتها التكوينية نهاية عالم المحسوسات وبداية عالم
الروحانيات وهو باب الاعظم الذي يؤتى منه الى الملكوت
الاعلى وفيها ايضا من طرف باب من ابواب الجحيم جزء مقسوم
وهو البرزخ الواقع بين الدنيا والاخرة لانها صورة لكل
قوة في هذا العالم ومادة لكل صورة في عالم اخر فهي مجمع البحرين
الجسمانيات والروحانيات وكونها اخر المعاني الجسمانيات
دليل على كونها اول معاني الروحانيات فان نظرت الى
جوهرها في هذا العالم وجدتها مبدأ جميع قوى الجسمانية و
مستخدم سائر الصور الحيوانية والنباتية وان نظرت الى
جوهرها في عالم العقل وجدتها في بداية الفطرة قوة محضة
لا صورة لها في عالم العقل لكن من شانها ان تخرج في باب
العقل والمعقول من القوة الى الفعل ونسبتها الان الى صورة
ذلك العالم نسبة البذر الى الثمرة والنطفة الى الحيوان وكما ان
النطفة الان بالفعل حيوان بالقوة فكذا النفس بشر بالفعل
وعقل بالقوة واليه الاشارة بقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي انما الهكم اله واحد فالمماثلة المذكورة بين نفس النبي ص وبين
سائر النفوس البشرية في هذه النشاءة ولما خرجت بالوحي الالهي
من القوة الى الفعل صار افضل الخلايق واقرب الى الله من كل
نبي وملك لقوله ص لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب

ولا بد من سرد قاعدة اعلم ان النفوس الخارجة من القوة الى الفعل
في باب العقل والمعقول قليلة العدد نادرة الوجود جدا في
افراد الناس والغالب في افراد النفوس هي النفوس الناقصة
التي لم تصر عقلا بالفعل ولكن لا يلزم من ذلك بطلان تلك
النفوس بعد الموت كما ظنه اسكندر الافروديسي اذ مبنى ذلك الظن
على ان العالم عالمان عالم الاجسام المادية وعالم العقول وليس
كذلك بل ان في الوجود عالما اخر صوريا محسوس الذات لا كهذا
العالم يدرك بحواس حقيقية لا بهذه الحواس الداثرة وذلك
العالم ينقسم الى جنة محسوسة فيها نعيم السعداء من اكل وشرب ونكاح
وشهوة ووقاع وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ونار محسوسة
فيها عذاب الاشقياء من جحيم وزقوم وحيات وعقرب ولو لم يوجد
ذلك العالم لكان ما ذكره حقا لا مدفع له فيلزم تكذيب الشرائع
والكتب الالهية في اثبات البعث للجميع وشيخ الفلاسفة ابو علي
نقض ما ذهب اليه اسكندر وما قدر على دفعه في رسالة الحجج العشر وعجز
على انه قد مال اليه في رسالة اخرى في سؤالات ابي الحسن العامري عند
اتصاله بالشيخ وبالجملة المنقول من امام المشائين على رواية ا
سكندر ان النفوس الناقصة الهيولانية منفسخة بعد الموت
وعلى رواية ثامسطيوس انها باقية وهذا اختلف على طوائفهم لانها اذا
كانت باقية ولم يترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها ولا فضيلة
عقلية ~~تنعمها~~ تلتذ بها ولا امكن ان يكون معطلة عن الفعل
والانفعال فقالوا ان عناية الله واسعة فلا بد ان يكون لها

سعادة
وهمية ضعيفة في ضمن ما يتصور من الاوليات كقول القائل
الكل اعظم من الجزء وما اشبه ذلك ولو اتفق لنفوس الاطفال في
الجنة والنار وهذا ما قاله الشيخ وما اوردنا سعادة تكون في ادراك
العموميات الاولية اما النفوس العامية الغير الفاجرة التي لم تكتسب شوقا
الى العلوم النظرية فالفلاسفة عن اخرهم لم يكتشفوا القول في معادها
ومعادهم في درجاتهما اذ ليس لها درجة الارتقاء الى عالم القدس
العقلي ولا يصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات لبطلان
التناسخ ولا انعدامها راسا لما علم من استحالة الفساد على غير
المنطبعات فطائفة اضطروا الى القول بان النفوس الصلحاء
والزهاد تتعلق في الهواء بجرم مركب من بخار ودخان يكون مو
ضوعا للتخيلات فيهم لتحصل لهم سعادة وهمية وكذلك لبعض الا
شقياء فيه وطائفة اخرى نفوا هذا القول في جرم الدخان وجوزوه
في الجرم السماوي وصاحب الشفاء نقل هذا الراي عن بعض العلماء ووصفه
بانه ممن لا يجازف في الكلام والظاهر انه عنى به ابا نصر الفارابي واستحسنه
قال ولا يشبه ان يكون ما قاله بعض العلماء ممن لا يجازف في الكلام
حقا وكذا صاحب التلويحات يستحسن القول بالتعلق بالجرم
الفلكي في السعداء واما الاشقياء فقال انه ليست لهم قوة الارتقاء
الى عالم السماء لانها ذوات نفوس شريفة واجرام رفيعة فلا والقوة
تحوجهم الى التجسد الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر
وفوق كرة النار جرم كروي غير متخرق هو نوع بنفسه موضوع على
لتخيلاتهم من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم

بشرب فهذه اقوال هؤلاء الافاضل وهي من مسلك حقيقة العرفان
ومنهج انوار القرآن بعيدة بمراحل كما بيناه في الشواهد الربوبية
من وجوه المفاسد العقلية اللازمة لها الاشراق الثاني في حقيقة
المعاد وكيفية حشر الاجساد واما معاد الارواح ونشوة السعادة
الحقيقية للمقربين والشقاوة بازائها للاشقياء المردودين فهو ما بيناه
في كتابنا المبسوط ولا خلاف فيه للفلاسفة فيه وان كان التحقيق
فيه فوق ما حصلوه وضبطوه ونحن نتكلم الآن في بيان حشر الابدان
وفيه قواعد قاعدة في اصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الاجساد ان
الابدان الانسانية الشخصية محشورة في القيمة كما ورد به الشريعة الحقة كما
قال الله تعالى افحسبتم انما [redacted] خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
وقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو
بكل خلق عليم وقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم
الخ وهي مبنية على اصول الاول ان تقوم كل شيء بصورته لا بمادته وهو
عين ماهيته وتمام حقيقته ومبدأ فصله الاخير فهو هو بصورته لا بمادته
حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد
وانما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون تعلق
الوجود بما يتحمل لوازم تخصه ويتحمل امكان وقوعه ويقربه باستعداد
الى جاعله ويترجح وقت حدوثه على سائر الاوقات ونسبة المادة الى
الصورة كنسبة النقص الى التمام والشيء مع تمامه واجب الحصول بالفعل
ومع نقصه ممكن بالقوة ولهذا ذهب بعض الى اتحاد المادة والصورة
وهذا حق عندنا لا شبهة فيه كما اوضحنا سبيله في الاسفار الاربعة

الا ان هذا المطلب

الا ان هذا المطلب لا يتوقف عليه الاصل الثاني ان تشخص الشيء عبارة
عن نحو وجوده الخاص مجردا كان او ماديا واما المسمى بالعوارض
المشخصة فهي من باب امارات وجود الشيء ولوازمه لا مقوماته
ويجوز تبدلها شخصا الى شخص او صنفا الى صنف مع بقاء ذلك الشخص
بهويته العينية كما يشاهد من تبدل اوضاع زيد وكمياته وكيفياته
وابنيته واوقاته وزيد هو بعينه الاصل الثالث ان الوجود
الشخصي مما يجوز ان يشتد ويتقوى وان الهوية الجوهرية مما يشتد
ويتحرك في جوهريته حركة متصلة مع نعت الوحدة الاتصالية
والواحد بالاتصال واحد بالوجود والتشخص وقول المشائين
ان لكل مرتبة وحد من الاشد والاضعف نوع آخر وان كان حقا لكن
بشرط ان يكون الحد حدا بالفعل لكن الحدود المفروضة في الاشتداد
فانها غير موجودة بالفعل ولا يلزم حصول انواع غير متناهية
بالفعل محصورة بين الحاصرين في كل اشتداد بل الموجود بالفعل
هو الامر الشخصي المتوسط بين هذه الحدود المفروضة في كل حركة
واستحالة سواء كانت في الجوهر او في الكيف او غيره والذي ينكشف عن
وجه ذلك ويندفع به الاشكال ان الوجود هو الاصل والمتقدم
في الوجودية والماهية تبع له اتباع الظل للشخص والمتقوم الواحد
له وجود واحد وله حدود مفروضة ومتى كان الوجود واحدا كانت
الماهية واحدة غير متكثرة لكن اذا انتهى الحد ووقف عنده كان
متعينا بالماهية التابعة لذلك الحد وبالجملة كلما كان الوجود اشد
واقوى كان الكل ذاتا وادوم جمعية للمعاني والماهيات واكثر آثارا
وافعالا الا ترى ان النفس الحيوانية لكونها اقوى وجودا من سائر النفوس

النباتية والصور العنصرية تفعل افاعيل النبات والجماد والعناصر
وما يزيد عليها وتفعل نفس الانسانية افاعيلها كلها مع النطق
والعقل بنعمة الخلق بالانشاء والبارئ يفيض على كل شيء ما يشاء

الاصل الرابع ان الصورة المقدارية والاشكال وهيئاتها كما
تحصل من الفاعل لاجل استعداد المواد ومشاركة القوابل فقد
تحصل ايضا بالابداع بمجرد تصورات الفاعل وجهاته الفاعلية
من غير مشاركة قابل ووضعه واستعداده ومن هذا القبيل وجود
الافلاك والكواكب من تصورات المبادي والجهات الفاعلية وعلمها
نعم بالنظام الاتم من غير سابقة قابلية واستحقاق ومن هذا القبيل
ايضا انشاء صور الخيالية القائمة لانها محض بمحض الارادة من
القوة الخيالية التي قد علمت انها مجردة عن هذا العالم وان تلك
الصور ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا بالاجرام الفلكية كما زعمه قوم
ولا في عالم مثالي شبحي كلي غير قائم بهذه النفوس بل هي قائمة بالنفس
موجودة في صقع نفساني لكن الآن ضعيفة الوجود ومن شأنها
ان تصير اعيانا موجودة بوجود اقوى من وجود الصور المادية و
ليس من شرط حصول الشيء للشيء قيامه به وحصوله فيه فان صور
الموجودات حاصلة لذاته تعالى قائمة به من غير حلولها فيه بل حصولها
لفاعلها اكد من حصولها لقابلها قال بعض المحققين كل انسان
يخلق بالوهم في قوة خيالية ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر
العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في
خارج محل همته ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤوده حفظه اياه
فمتى طرأت عليه غفلة عدم ذلك المخلوق انتهى الاصل الخامس

ان القوة الخيالية

ان القوة الخيالية من الانسان اعني مرتبة نفسه الخيالية جوهر منفصل الوجود
ذاتا وفعلا عن هذا البدن المحسوس والهيكل الملموس كما مر ذكره
فهي عند تلاشي هذا القالب باقية لا يتطرق الدثور والخلل الى ذاتها
وادراكاتها وعند الموت تصل اليها سكرات الموت ومرارته
لاستغراقها في هذا البدن وبعد الموت تتصور ذاتها انسانا
مقدارا متطابقا مع هيئته التي كانت عليها في الدنيا وتتصور بدنها
ميتا مقبورا

الاصل السادس ان جميع ما يتصور الانسان با
لحقيقة ويدركه بأي ادراك كان عقليا او حسيا في الدنيا او في الاخرة
ليست بامور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته بل المدركة بالذات
انما هو موجود في ذاته لا في غيره وقد مر ان المبصر بالذات من السموات
والارض وغيرها ليست هي الصورة الخارجية الموجودة في المواد
الهيولانية الموجودة في جهات هذا العالم وانما الحاجة لادراكها
الى مشاركة المواد ونسبتها الوضعية في اول الامر لكون النفس الحاسة من
الانسان امرا بالقوة في كونه حاسا فاحتاج الى وضع خاص و
شرائط مخصوصة للآلة الادراكية بالنسبة الى المادة ما هو المدرك
بالعرض وهو الصور الخارجية المماثلة لما هو الحاضر عند النفس المدرك
بالذات فاذا وقع الادراك على هذا الوجه مرة ومرات فكثيرا ما
تشاهد النفس صورة ذلك الشيء في عالمها من توسط مادة خارجية كما
في المبرسم والنائم وغيرهما ففي حالة الموت من ان يدرك النفس جميع
ما يدركه ويحبه من غير مشاركة مادة خارجية او آلة بدنية منفصلة

من عالم النفس وحقيقتها الاصل السابع ان التصورات والاخلاق
والملكات النفسانية مما يستتبع آثارا خارجية وهذا اكثر الوقوع
كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانتشار الآلة عند تصور الجماع و
انزال المني في النوم وقد يحدث المرض الشديد بمحض التوهم بسبب
الخلط الردي الغامد في البدن من غير سبب خارجي وقد جرت
هذا وامثاله ومن الشواهد الرجل الغضبان عند حدوث غضبه
وهو كيفية نفسانية ينتشر الدم في عروقه ويشتد حمرة وجهه ثم
يسود ويتحرك اوداجه وتضطرب اعضائه وقد تطلع على قلبه
نار تحرق اخلاط بدنه وتفني رطوباته وقد يعرض عنده الاغماء
للامتلاء كما يحدث ما فيه من سواد الادخنة المتولدة فيه وربما يموت
غيظا لغاية مزاج الروح وانقطاع مادة حيوته من الدم الصالح
لتكون روح البخاري فبعد تمهيد هذه الاصول نقول انشائه
قاعدة ان المعاد في يوم المعاد هذا الشخص الانساني المحسوس
الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاعضاء والاجزاء الكائنة
من المواد مع انه يتبدل عليه في كل وقت اعضائه واجزائه وجواهره
واعراضه حتى قلبه ودماغه سيما روحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي
الى ذاته واول منزل من منازل نفسه في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش
استوائه ومعسكر قواه وجنوده ومع جميع ذلك دائم الاستحالة والتبدل
والحدوث والانقطاع فان العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي انما
هي بوحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن

لان نفس الشخص

لان نفس الشخص تمام حقيقته وهويته وهذا كما يقال ان هذا الطفل
ثم يشيب او هذا الرجل الشاب كان طفلا وعند الشيب قد زال عنه
جميع ما كان له عند الطفولية من الاجزاء والاعضاء بل اصبعه هذا
صدق ان الاصبع الذي كان له في الطفولية مع انه قد عدم في ذاته
مادة وصورة ولم يبق بما هو جسم معين في ذاته من نوع معين وانما
بقي بما هو اصبع لهذا الانسان لبقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه
وهذا ليس بذاك بعينه من وجه وكلا الوجهين صحيحان بلا تناقض
فالانسان الشخصي المعاد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه ولا يقدح
في ذلك ان هذا البدن الدنيوي مضمحل كائن فاسد مركب من الاضداد
والاخلاط الكثيفة الغليظة وان البدن الاخروي لاهل الجنة نوراني
باق غير متغير لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم وان
بدن الكافر ضرسه كجبل احد وصورته صورة الكلب او الخنزير او غير ذلك
يذوب في النار التي تطلع على الافئدة ثم يتبدل عليهم جلودهم و
اعضائهم كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقد
روي انه تكلف بالصعود الى عقبة في النار في سبعين خريفا كلما
تضع يده عليها ذابت فاذا رفعها عادت وكذا رجله اذا وضعها ذابت
واذا رفعها عادت فعلم ان هذا البدن محشور في القيمة مع انه
بحسب المادة غير هذا البدن وذلك بحكم الاصل الاول والثاني وهو
ان الشيء بصورته هو هو لا بمادته وانه بقاء الوجود الشخصي للانسان فيه
تبدل العوارض ونفي المادة من حيث خصوصها من العوارض ثم
ان كلما يناله الانسان في الاخرة ويراه من انواع النعيم من

نسخة ونفسه الكيفية

الحور والقصور والجنات والاشجار والانهار واضداد هذه
من انواع العذاب التي في النار ليست بامور خارجية عن ذات النفس
مباينة لوجودها بحكم الاصل الرابع فليس لاحد ان يسئل عن مكا
نها ووضعها وجهتها بل هي داخل هذا العالم او خارجه او هل
هي فوق محدد الجهات او فيما بين طباق السموات او داخل تحتها
لما علمت انها نشاة اخرى لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة
الوضع والمقدار وما ورد في الحديث ان ارض الجنة الكرسي و
سقفها عرش الرحمن ليس المراد الفضاء المكاني الذي لجهات هذا العالم
بين فلكية فلك بل المراد ما هو بحسب مرتبة باطنها وغيبها فان
الجنة في داخل حجب السماء وكذا ما ورد ان الجنة في السماء السابعة و
النار في الارض السفلى ليس المراد الا ما هو داخل حجب هذا العالم
وان الدار الاخرة دائمة مخلدة ونعيمها غير مقطوعة ولا ممنوعة
بحكم الاصل الخامس وان كلما يشتاق اليه الانسان ويشتهيه يحضر
عنده دفعة بل نفس تصوره نفس حضوره لذة واما اللذات والنعيم
والشهيات بقدر الشهوات هذا بحكم الاصل السادس وان منشاء
ما يصل اليه الانسان ويجازى في الاخرة من خير او شر او جنة او نار انما
يكون في ذاته من باب الاعتقادات والنيات والاخلاق وليس
مبادي تلك الامور باشياء مباينة الوجود والوضع له بحكم الاصل
السابع وان بعض افراد البشر في كمال ذاته يصير من الملائكة المقربين
الذين لا يلتفتون الى ما سوى الله فضلا الى شيء من اللذات الجنة و
طبقات نعيمها وذلك بحكم الاصل الثالث فاعلا في وجود الوق

نسخة: تحت جهتها

بين الاجساد

بين الاجساد والابدان الدنيوية والاخروية في نحو الوجود الجسماني
وهي كثيرة منها ان كل جسد في الاخرة فهو ذو روح بل حي بالذات
ولا يتصور هناك بدن لا حيوة له بخلاف الدنيا فانها يوجد فيها
اجسام غير ذوات حيوة وشعور والذي فيه الحيوة فان حيوته عارضة
له زائدة عليه ومنها ان اجسام هذا العالم قابلة لنفوسها على
سبيل الاستعداد ونفوس الاخرة فاعلة لابدانها على وجه الا
يجاب فههنا يترقى الابدان والمواد بحسب استعداداتها وتنقلاتها
الى ان تبلغ الى حدود النفوس وفي الاخرة يتنزل الامر من النفوس
الى الابدان ومنها ان القوة ههنا متقدمة على الفعل زمانا
والفعل متقدم عليها ذاتا وهناك القوة متقدمة على الفعل ذاتا
ووجودا ومنها ان الفعل ههنا اشرف من القوة لانه غايتها
وهناك القوة اشرف من الفعل لانها فاعلة له ومنها ان الابدان
الاخرة واجرامها غير متناهية على حسب اعداد تصورات النفوس
وادراكاتها لان براهين تناهي الابعاد غير جارية فيها بل في جهات
واحياز مادية وليس ايضا فيها تزاحم وتضايق ولا بعضها من
بعض في جهة خارجة ولا داخلة ولكل انسان سعيد عالم تام
براسه اعظم من هذا العالم لا يتشطر مع عالم اخر في سلك واحد
ولكل من اهل السعادة ما يريد من الملك بل فسحة يريده والى هذا
المعنى اشار ابو يزيد بقوله لو ان العرش وما حواه دخل في زاوية
من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها ومنها ان اجسام الاخرة و

واج

اعظامها من الجنات والانهار والغرفات والبيوت والقصور والاز
المطردة والحور ولما للاهل الجنة من الخدم والحشم والعبيد والغلمان وغيرها
موجودة بوجود واحد هو وجود انسان واحد من اهل السعادة لانه
محيط بها تأييدا من الله ونزلا من غفور رحيم وليس كذلك حال الشقي الجهنمي
بالنسبة الى ما يصل اليه من النيران والاغلال والسلاسل والحيات وغيرها
لانها محاط بها كما قال الله وقد احاط بهم سرادقها وقوله وان جهنم
لمحيطة بالكافرين ان في هذا البلاغا لقوم عابدين قاعدة في دفع شبه
الجاحدين للمعاد والمنكرين لحشر الاجساد وهي اشكالات احدها طلب
المكان والجهة للجنة والنار بان الاخرة في اي جهة من العالم ومكانها من
هو عنه حتى يلزم اما التداخل او الخلاء وهو ينفسخ بما اشرنا اليه لان عالم
الاخرة عالم تام في نفسه فكان السؤال بأين عن مجموع العالم باطل لانه ليس
فوق فوقه شيء ولا تحت تحته شيء والمجموع لا فوق له ولا تحت له وانما
يطلب المكان للاجزاء عالم واحد لا المجموع وقد قلنا عالم الاخرة عالم تام
بل كل من الجنة والنار عالم تام براسه بل كل انسان سعيد عالم تام كما
اومانا اليه وكيف لا يكون الدنيا والاخرة عالمين تامين فليس لله سبحانه
عالمان وايضا فان الاخرة نشأة تامة باقية لا موت فيها ولا دثور ولا
فناء وهي دار قرب من الله والانسان يتكلم فيها مع الله والوجوه
ناظرة اليه فيها والدنيا داثرة فانية مطرودة من جهة القدس كما في الحديث
الدنيا ملعونة وملعون ما فيها واختلاف اللوازم دال على اختلاف
الملزومات قال الله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وعن ابن عباس ليس في الدنيا
مما في الجنة الا الاسماء فنحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا كما علمت
فالدنيا والاخرة مختلفان في جوهر الوجود ولو كانت الاخرة من جوهر
الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب البتة وتضمحل ولكان القول بالاخرة

قولا بالتناسخ ولكان

ب

قولا بالتناسخ ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها و الاتفاق
من جميع الملل منعقد على ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعمر ابدا وثانيها ان
الاعادة لو كانت حقا يلزم التناسخ واجيب في المشهور بان هذا القسم من
التناسخ ما جوزه الشرع وليس هو الا الحشر ولم يثبتوا ان الطبيعة التي بالذات
لا يصير من ذاتها ممكنا بتجويز الشارع وتبديل الاسم ومخالفة التناسخ
امر برهاني عليه ولبعض الاعلام رسالة في المعاد اجاب عن هذا الاشكال
بان للنفس الناطقة ضربين من التعلق بهذا البدن اولهما اولى وهو
تعلقها بالروح الحيواني الساري في الشرايين واخرهما ثانوي بالاعضاء
الكثيفة فاذا فسد مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية تعلق النفس
اشتد تعلق الثانوي من النفس بالاعضاء وبهذا التعلق تبقى الاجزاء
متعينا ما ثم عند الحشر اذا اجتمعت وتمت هيئة البدن ثانيا وحصل الروح
البخاري مرة اخرى عاد تعلق النفس بها كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوي
يمنع من حدوث النفس مرة اخرى مع مزاج الاجزاء فالمعاد الباقية بنفس
الجزاء انتهى ما ذكره وهو من سخيف القول واسقط في الجواب الاول لا
شتماله على وجوه من الخلل منها ان معنى التعلق الثانوي في هذا المقام ان
يكون بالعرض بمعنى ان يكون هناك تعلق واحد بنسبته الى الارواح با
لذات والى الاعضاء بالتبع ومنها ان تعلق النفس بالبدن ليس بقصد
واختيار حتى اذا استشعر بفساد مزاج الروح انعطف بتعلق منه الى الاعضاء
ومنها ان هذا القائل لم يتفطن بانه اذا فسد البدن لم يبق للاعضاء مع مزاجها
واعتدالها وقبلت النفس بذرية التعلق بها ومدار الربط بين النفس والبدن
بواسطة جهة الوحدة والاعتدال وهي انما يكون في الالطف فالالطف
الى ان ينتهي الى الاكثف فالاكثف ولم يتامل قليلا في انه اي مقصود يحصل
للنفس من التعلق بمواد فاسدة المزاج والتعلق الطبيعي لكل نفس طبيعي لا يكون

الالفا بة ذاتية طبيعية ومنها ان الارواح والاعضاء البسيطة والمركبة
كلها فائضة من جهة النفس حدوثا وبقاء على الترتيب الاشرف فالاشرف
فاذا فسد الروح الساري في العضو لم يبق العضو عضوا وايضا ليس الاعضاء
ما يبقى وجود النفس حتى انها اذا بطل مزاج البدن واضمحل تركيبه و
انقطع تعلق النفس عادت النفس المفارقة عن البدن لعادة مرة اخرى
بواسطة اجتماع تلك الاجزاء المتشبثة على التحلل وايضا من الذي جمع تلك
الاجزاء التي لا اجتماع لها الا صورة طبيعية بل الاصح ان يضعف الا
جزاء الغذائية اليها بل التحقيق ان الحافظ للاجزاء والجامع للاجزاء الغذا
للشخص انما يكون نفس المواد على حسب درجاتها ومقاماتها السابقة على
صورتها انما كاملة وبالجملة النفس ابدا تقتضي البدن واجزائه لا
البدن يقتضي النفس في شيء من المراتب فاشتد سخافة قول من جعل المواد
الاخيرة والقشور الكثيفة الخارجة عن جهة الوحدة الاعتدالية جاذبة
النفس الى التعلق بالبدن بالطبع وهذا القائل من فضلاء الاعصار
فغفلة عرضية من احوال النفس ومقاماتها ودرجاتها وكيفية انبعاث
البدن عنها في العالمين والفرق بين الانبعاثين ومن احكم هذه المقدمة
وعلم تقدم النفس على البدن يعلم ان هذا القائل واحدا من تحقيق علم
المعاد بعيد بمراحل ولعل هذا القائل توهم ان البدن عند الموت بمنزلة
خرابة عاش فيها رجل اياما كانت معمورة فهاجر عنها مدة ثم اتفق
له الرجوع اليها فاشتد اشتياقه اليها لتذكر احواله السابقة ولذاتها
الماضية فيها فجعل يعتكف فيها ابدا مقصورا عليها عن البلاد المعمورة
والاماكن البهجة المنتزهة وهذا من غرائب الحكيم نعم ان هذه الهوسات
والخرافات لا تمكن الا في الامور الطبيعية وثالثها انه يلزم اعادة
المعدوم وقد علمت انه غير لازم واجيب في المشهور بان المادة باقية والاعضاء

الاصلية باقية وهذا فاسد

الاصلية باقية وهذا فاسد لان المادة مبهمة غاية الابهام وحقيقة
كل شيء وتعينه بصورته لا بمادته كما مر ورابعها ان الاعادة لا لغرض
عبث لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب
تنزيهه عن ذلك وان كان عائدا الى العباد فهو ان كان ايلاما
فهو غير لائق به وان كان ايصال اللذات فاللذات سيما الحسيات
انما هي دفع الالام كما بينه الحكماء والاطباء في كتبهم فيلزم ان يولمه اولا
حتى يوصل اليه لذة حسية فهل يليق هذا بالحكيم مثل من قطع عضوا
ثم يضع عليه المرهم ليلتذ وقوم اجابوا عن هذا بان الله لا يسئل عما
يفعل وليس لاحد ان يعترض على مالك فيما يفعل في ملكه وتحقيق الجواب
على وجه الحق انه قد ثبت في مباحث الغايات ان لكل فعل حركة غاية
ذاتية فان لكل عمل جزاء لازما ولكل اجر ما هو جزاء بما كانوا يكسبون
واله الدنيا والاخرة واحد لا شريك له ولن تجد لسنة الله تبديلا وليس
فعله الخاص الا الرحمة والعناية وايصال كل حق الى مستحقه واما الثواب
والعقابات نتائج وثمرات لنفس الحسنات والسيئات ولذات الاخرة
سواء كانت عقلية او حسية ليست كلذات الدنيا امور باطلة كسراب
بقيعة يحسبه الظمآن ماء بل لذات حقيقية واصلة الى جوهر النفس كما
علمت وخامسها انه اذا صار انسان جزء غذاء بتمامه لانسان
اخر فالمحشور لا يكون الا احدهما ثم لو فرض الاكل كافرا والماكول
مؤمنا يلزم اما تعذيب المؤمن او تنعيم الكافر وكان الاكل كافرا
حقا والماكول مؤمنا متقيا مع كونهما جسما واحدا والجواب
الحق يعلم بتذكر ما اسلفنا ولبعض الناس كلمات عجيبة في هذا المقام
حرام على كل عاقل طالب الاشتغال بامثالها لعدم نفعها في الاستبصار
بانوار الايمان عن مجرد التقليد لصاحب الشريعة والاكتفاء

بدين العجائز الذي فيه ضرب من النجاة وسادسها ان جرم الارض مقدار
ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناه فلا يفي جرمها
لحصول الابدان الغير المتناهية والجواب كما علمت في الاصول ثم
بعد تسليم ما ذكره ان الهيولى قوة قابلة للاقدار لها في ذاتها ويمكن
لها مقادير وانقسامات غير متناهية واعداد كذلك ولو متعاقبة
وزمان الاخرة ليس كزمان الدنيا فان يوما واحدا منها كخمسين الف
سنة من ايام الدنيا وان هذه الارض ليست محصورة على هذه الصفحة وانما
المحصور صورة هذه الارض اذا مدت والقت ما فيها وتخلت واذنت
لربها وحقت وهي تسع الابدان كلها كما دل عليه قوله تعالى قل ان الاو
لين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم في جواب من قال انا
لمبعوثون او آباؤنا الاولون السابعة ان المعلوم من الكتاب و
السنة ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم فلو كانتا جسمانيتين يلزم منه
ذلك اما تداخل الاجسام او عدم كون محدد الجهات محددا للجهة والجواب
قد مر مستقصى من انهما في داخل حجب السموات والارض واما الذين لا
يؤتون البيوت من ابوابها فيجيبون عن الاشكال تارة بنفي كون الجنة
والنار مخلوقتين بعد وتارة بتجويز الخلاء وتارة بانفتاق السموات
بقدر ما فيهما وتارة بتجويز التداخل بين الاجسام وبعضهم اعترفوا با
العجز واكتفوا بالتقليد وقالوا ما ندري والله ورسوله اعلم قاعدة
في ان الباقي من اجزاء الانسان والاشارة الى عذاب القبر اعلم ان
الروح اذا فارقت البدن العنصري يبقى معه شيء ضعيف الوجود وقد عبر
عنه في الحديث بعجب الذنب وقد اختلف في معناه فقيل هو الاجزاء
الاصلية وقيل هو العقل الهيولاني وقيل هو الهيولى وقال ابو حامد
الغزالي انما هو النفس وعليها تنشأ الاخرة وقال ابو يزيد الوقواقي

هو جوهر فرد يبقى

الجواهر

هو جوهر فرد يبقى في هذه النشأة وعند صاحب الفتوحات انه اعيان
الثابتة والحق حق لكن البرهان دل على بقاء قوة الخيالية التي هي منفصلة
الذات عن هذا البدن وهي آخر هذه النشأة الاولى واول نشأة الاخرة
فالنفس متى فارقت البدن وحملت الصورة المدركة معها فلها ان تدرك
امورا جسمانية مخيلة وتشاهد بحسها الباطني الجامع لانواع
المحسوسات التي هي اصل هذه الحواس كما علمت فيتصور بدنها الشخصي
على صورته التي كانت فيها في الدنيا ومات عليها فيتصور ذاتها في وقت
انفصالها بالبدن عين الانسان المقبور الذي مات على صورته فيجد
بدنه مقبورا ويدرك الالام الواصلة اليه على سبيل العقوبات
الحسية على ما وردت به الشريعة الحقة فهذا عذاب القبر وان كان
يتصور ذاته على صورة ملائمة ويصادف الامور الموعودة فهذا
ثواب القبر واليه اشار بقوله صلعم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران ثم اذا جاء وقت الحشر والبعث تركب النفس على بدن
يصلح للجنة ولذاتها ان كانت من السعداء ويصلح للنار والامها
ان كانت من الاشقياء الجرميين واياك ان تعتقد ان ما يراه الانسان
بعد موته من احوال القبر واحوال البعث امور موهومة لا وجود لها
في العين كما زعمه بعض الاسلاميين المتشبهين باذيال الفلاسفة فان
من اعتقد ذلك فهو كافر في الشريعة وضال في الحكمة بل امور القيمة
واحوال الاخرة اقوى وجودا واشد تحصلا من هذه الصور الموجودة
في الهيولى التي هي الموضوعات بوسيلة الحركة والزمان والصور الاخروية
اما متعلقة بذواتها او قائمة في موضوع النفس وهي الطف من الهيولى
الاشراق الثالث في احوال تعرض الاخرة وفيه قواعد قاعدة
في ان الموت حق يجب ان يعلم ان عروض الموت امر طبيعي منشاؤه كما

اشرنا اليه حركة النفس عن عالم الطبيعة الى النشاءة الباقية واعراضها عن هذا
البدن وخروجها عن غبار هذه الهيئات البدنية واقبالها الى دار الآخرة
وليس الامر كما زعمه الاطباء وعلماء الطبيعة ان سببه عروضه تناهي القوى
الطبيعية او نفاد الحرارة الغريزية او زيادة الرطوبات العفنية او غير
ذلك او عن تأثيرات الكواكب بحسب حظوظها عند طالع المولود او ما اشبهها
لما يجيء بطلانها في موضعه بل سببه قوة جوهر النفس واستعدادها في
الوجود ورجوعها بحركتها الذاتية الى جاعلها الذي منه بدؤها واليه منتهاها
اما مسرورة منعمة واما معذبة منكوسة قاعدة في الحشر حشر الخلائق
على انحاء مختلفة حسب اعمالهم ونياتهم فلقوم على سبيل الوفد يوم
نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب يوم يحشر اعداء
الله الى النار فهم يوزعون لاختلاف انواع الملكات المميتة بهم
الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانية فلقوم منهم معاد قوله تعالى ونحشره
يوم القيمة اعمى ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون
في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم يوم يسحبون في النار على وجوههم
ولقوم نحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم لهم فيها زفير وشهيق و
لقوم اخسئوا فيها ولا تكلمون ولقوم فطمسنا على اعينهم وبالجملة
يحشر كل واحد على صورة باطنه ويساق الى غاية سعيه وعمله كما قال
الله تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وفي الحديث
يحشر المرء مع من احبه حتى انه لو احب احدكم حجرا يحشر معه فان تكرر
الافاعيل يوجب حدوث الملكات والملكات النفسانية تؤدي
الى تغير الصورة والاشكال فكل ملكة تغلب على الانسان في الدنيا

يتصور في الاخرة

يتصور في الآخرة بصورة تناسبها وهذا امر محقق عند اهل اليقين
حتى ان الله سبحانه انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها و
اغراضها النفسانية وخلق الاعضاء البدنية كالقلب والدماغ و
الكبد والطحال والانثيين وساير الاعضاء والجوارح على حسب مآ
رب النفس وهيئاتها الذاتية وكذا خلق لكل نوع من انواع الحيوانات
آلات مناسبة لصفات نفوسها كالقرن للثور والمخلب للسبع والظلف
للفرس والجناح للطير والناب للحية والحمة للعقرب ومن نظر الى اصناف
الناس من اهل كل صنعة وعمل كالكاتب والمنجم والطبيب والزارع وغيرهم
يجد هيئات ابدانهم مناسبة لدواعي نفوسهم فان الهيئات ترد من النفوس
الى الابدان اولا كما تورد من الابدان الى النفوس ثانيا فيتصور في الآخرة
بصورتها واليه الاشارة بقوله تعالى وليبتكن آذان الانعام وليغيرن
خلق الله قال بعض اصحاب القلوب الصواب كل من شاهد بنور البصيرة باطنه
في الدنيا يراه مشحونا بانواع المؤذيات من الشهوة والغضب والمكر والحسد
والتكبر والعجب والرياء وغيرها الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها
فاذا انكشف الغطاء بالموت عنها وقد تمثلت بصورها واشكالها الحسية
الموافقة لمعانيها فيرى بعينه ان النفس قد تشكلت بصور السباع والبهائم
وقد احدقت به العقارب والحيات تلدغها وتلسعها والنار قد احاطت
به واحرقته وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن تساعده الرحمة الا
لهية وتجنبها من العذاب لاهل الايمان والعمل الصالح قاعدة في
النفختين قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض و
اعلم ان النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها والصور بسكون
الواو وقرئ بفتحها ايضا جمع الصورة ولما سئل النبي صلعم عن الصور ما هو
فقال هو قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف

في ان اعلاه اوسع واسفله اضيق او بالعكس والكل منها وجه فاذا بالنار التي
تهيأت الصور كانت مشتعلة الاستعداد كالفحم الاشتعالي كمنت فيها
فتبرز بالنفخ والصور البرزخية مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ
اسرافيل نفخة واحدة فيمر بها فتطفيها وتمر النفخة التي تليها وهي الثانية
على تلك الصور المستعدة لارواحها كالسراج للاشتعال بعد الاستتار
فاذا هم قيام ينظرون واشرقت الارض بنور ربها فتقوم تلك الصور
احياء ناطقة الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور ومنها من
يقول من بعثنا من مرقدنا هذا وكل ينطق بحسب علمه وحاله قاعدة في القيا
متين الصغرى والكبرى اما الاولى فمعلومة لقوله عم من مات فقد قامت
قيامته واما الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها الا هو والراسخون
في العلم وكلما كان في قيمة الكبرى له نظير في الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة
ومعاد الخلق هو معرفة النفس وقواها ومنازلها ومعارجها والموت
كالولادة والقيامتان الصغرى والكبرى كالولادتين الصغرى وهي الخروج
من بطن الام ومضيق الرحم الى فضاء الدنيا والكبرى الخروج من بطن الدنيا
ومضيق البدن الى فضاء الاخرة ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة
فمن اراد ان يعرف القيمة الكبرى ورجوع الكل الى الله تعالى وعروج الملئكة والروح
اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وظهور الحق بالوحدة التامة و
فناء الجميع حتى الافلاك والاملاك كما قال فصعق من في السموات ومن
في الارض الا ما شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى فليتامل الاصول
التي بسطناها في الكتب والرسائل سيما في رسالة الحدوث ومن يمكن
له ان يعرف كيفية حدوث العالم بجميع اجزائه بعد ما لم يكن بعدية زمانية
من غير ان ينقدح به شيء من الاصول العقلية ولا ان يتثلم به تنزيه الله
وصفاته الحقيقية وخصوصه التجرد والتكثر فقد امكن له ان يعرف خراب

العالم وما فيه وزواله واضمحلاله بالكلية ورجوعها اليه ومن انكر هذا فلانه
لم يصل الى هذا المقام ولم يذق هذا المشرب بذوق العيان او بوسيلة
البرهان او لانه مغرور بعقله الناقص ولضعف ايمانه بما جاء به الانبياء
ومن تنور قلبه بنور اليقين يشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها في
طبايعها وصورها ونفوسها في كل حين الى انه تزول تعينها وتضمحل
تشخصاتها ومن شاهد حشر جميع القوى الانسانية مع تبايانها في الو
جود واختلاف مواضعها في البدن الى ذات واحدة بسيطة روحانية
حتى يزول ويضمحل بالكلية وتفنى فيها راجعة اليها تنبعث من تلك الذا
ت تارة اخرى في القيمة بصورة تحتمل الدوام والبقاء كان عليه التصديق
برجوع الكل الى الواحد القهار ثم صدورها وانشائها منه تارة في
النشأة الباقية واعلم ان النفخة وان كانت واحدة من حيث الوحدة
من جانب الحق لاحاطته بجميع ما سواه لكنها بالاضافة الى جميع الخلائق
متكثرة بحسب كثرتها العددية والنوعية وغيرها كما ان الازمنة في الاوقا
ت بالقياس اليه ساعة واحدة ضربا اخر من الوحدة والساعة ايضا ماخوذة
من السعي لان جميع الاشياء الكونية الطبيعية ساعية اليها متوجهة
نحوها من باب الحيوانية ثم الانسانية وتحقيق هذا المرام يطلب من اهل
هذا الكشف بكثرة المراجعة اليهم وطول الصحبة معهم قاعدة في ارض
المحشر هذه الارض التي في الدنيا الا انها تبدلت غير الارض كما تمد مد الا
ديم ويبسط فلا ترى فيها عوجا ولا امتا يجمع فيها الخلائق من اول الدنيا
الى اخرها لانها في ذلك اليوم مبسوطة على قدر تسع الخلائق ومعنى
بسطها لا ينكشف الا لاولي البصائر النورية الذين اطلقت ذواتهم من
اسر الطبيعة وقيد الزمان والمكان فيعرف ان مجموع الازمنة وما يحوا
زيها كلحظة واحدة وما فيها مجموع الامكنة وما يطابقها كنقطة واحدة
فكانت الاراضي كلها ارضا واحدة وللارض صورة ارضية اخرى بيضاء

نقبة فيها الخلائق كلها والنبيون والشهداء والكتب والموازين وفيها
الفصل والقضاء بالحق كما في قوله تعالى واشرقت الارض بنور ربها
ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والصديقين والشهداء وقضي بينهم
بالحق وهم لا يظلمون فاعلم ان الصراط حق وقد ورد في الحديث
وقد رواه حفص بن عمر عن ابي عبد الله ع انه قال الصراط هو الطريق
الى معرفة الله وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط في الاخرة
اما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفترض الطاعة من عرفه في
الدنيا واقتدى بهداه مر على الصراط الذي هو جسر على جهنم في الاخرة
ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الاخرة فتردى في نار
جهنم وروى الحلبي عن ابي عبد الله ع قال الصراط المستقيم امير المؤمنين
ع وايضا عنه ع في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين
ع ومعرفته وفي رواية اخرى عن واحد منهم ع الصراط المستقيم صراطان
صراط في الدنيا وصراط في الاخرة واما الطريق المستقيم في الدنيا فما
قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير واستقام فلا يعدل الى شيء من
الباطل والطريق الاخر طريق امير المؤمنين ع الى الجنة وهو مستقيم
لا يعدلون عن الجنة الى النار ولا الى غير النار سوى الجنة وعنهم ع نحن
الابواب لله ونحن الصراط المستقيم وهذه الاحاديث المروية عنهم
سلام الله عليهم متوافقة المعاني والبواطن يحتاج شرحها الى بسط في
الكلام مرارا والاطلاع فليرجع الى تفسيرنا لفاتحة الكتاب والاشارة
اليه ان للنفس الانسانية من مبدا حدوثها الى منتهى عمرها الدنيوية انتقا
لات نفسانية وحركات جوهرية لاجلها في نشاة ذاتية فللنفس
صراط الى الاخرة بوجه كما انها سالكة ايضا بوجه فالمتحرك والمسافة
شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فالنفوس صراطات الى

العاقبة بعضها مستقيمة

العاقبة بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة وبعضها منكوسة والمستقيمة بعضها واصلة
وبعضها واقفة او معطلة والواصلة بعضها سريعة وبعضها بطيئة واتم الصراطات
المستقيمة نفس امير المؤمنين ع ثم نفوس اولاده المقدسين ع وذلك بحسب
قوتيه العملية والنظرية واليهما اشار في الحديث بصراط الدنيا وصراط الاخرة
فالاول عبارة عن تحصيل العدالة وملكة التوسط في استعمال العقل العملي للقوى
الثلاث الشهوية والغضبية والوهمية بين الافراط والتفريط لئلا يكون
فاجرا ولا خامدا بل عفيفا ولا يكون متهورا ولا جبانا بل شجاعا ولا يكون
متجربزا ولا ابلها بل حكيما ليحصل من تركيب هذه الاوساط هيئة اذعانية
انكسارية للقوى وهيئة استعلائية للروح عليها والتوسط بين الاطراف الشديدة
بمنزلة الخلو عن جنبيها فتصير النفس كانها لا نسبة لها الى الصفات النفسانية التعلقية
ولا مقام لها في الدنيا باهلها بل يضرب لا مقام لكم فصارت كالمراة مجلوة لتستعد
لان يتجلى فيها صورة الحق وذلك لا يحصل الا بالانقياد بالشريعة وطاعة الامام
المفترض الطاعة وهذا معنى كون صراط الدنيا هو الامام والثاني عبارة عن مرور النفس
بقوتها النظرية وعقلها العملي عن مراتب الموجودات والاطوار الحسية والنفسية والعقلية
وخروجها عن مكان الحجب والغواشي الى فضاء الانوار الالهية فللصراط المستقيم
وجهان احدهما احد من السيف في قطعه شقة والاخر ادق من الشعر والوقوف
مع الاول يوجب القطع والفصل لقوله تعالى اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة
الدنيا من الاخرة وجاء في الخبر مر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف والانحراف
عن الثاني يوجب الهلاك والعقاب ان الذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط
لناكبون بصيرة كشفية اعلم ان الصراط المستقيم الذي اذا سلكته او سلك بك الى
الجنة هو بعينه صورة هدى النفس الممدودة من مبدا الطبيعة الحسية الى باب الرضوان
فهو في هذا الدار كسائر الحقائق الغائبة عن الابصار ورؤيته حملة صورة معينة
فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك يوم القيمة جسرا ممدودا محسوسا

نسخة
طبيعة

على متن جهنم اوله في الموقف وآخره على باب الجنة فلا في شاهد يعرف انه صورة
دنياك وتعلم انه قد [illegible] كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم
طبيعتك التي فيها اهوال مهلكات ويتفاوت بين مزيد ليس بدله طول طبيعتك
وعرضها وعمقها خلف حقيقتك ذي ثلاث شعب وهو ظل غير ظليل لا يغني جوهر
ذاتك من اللهب لهيب جهنم بل هو الذي يعود به الى لهب الشهوات الكامنة الان
بارزة يوم القيمة وبرزت الجحيم لمن يرى الا ان يطفئها ماء التوبة المطهرة للنفس
عن المعاصي وماء العلم المطهر للقلوب عن رجس الجاهلية الاولى والثانية
قاعدة في نشر الكتب والصحائف قال الله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه
منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال الله تعالى واذا الصحف نشرت
اعلم ان كل ما يفعله الانسان بنفسه او يدركه بحسه يرتفع منه اثر الى ذاته ويجتمع
في صحيفة نفسه وخزانة مدركاته اثار الحركات والافعال وهو كتاب منطو
اليوم غائب عن مشاهدة الابصار فينكشف له بالموت ما يغيب عنه البصر في
حال الحيوة مما كان مسطورا في كتاب لا يجليها لوقتها الا هو وقدم الاشارة
الى رسوخ الهيئات الباطنية وتاكد الصفات النفسانية وهو المسمى عند الحكماء
بالملكة وعند اهل الشريعة بالملك والشيطان مما يوجب خلود الثواب
والعقاب فكل من مثقال ذرة خيرا او شرا يرى اثره مكتوبا في صحيفة ذاته
او صحيفة اعلى منها وهي عبارة عن نشر الصحائف وبسط الكتب فاذا حان وقت
ان يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء ورفع الغشاوة حجاب فيلتفت الى صحيفة
باطنه وكتاب نفسه فمن كان في غفلة عن ذاته وحسناته وسيئاته يقول عند
ذلك ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ووجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا وذلك لان نشأة الاخرة نشأة ادراكية
حيوانية كل من فيها حديد البصر لقوله تعالى فكشفنا عنك غطائك فبصرك
اليوم حديد فمن كان من اهل السعادة واصحاب اليمين فقد اوتي كتابه
بيمينه من جهة عليين لان معلوماته امور كلية وفي صحف عالية كما قال الله

تتمة ان كتاب الابرار

يشهده

تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم
المقربون ومن كان من الاشقياء المردودين الى اسفل السافلين واصحاب
الشمال فقد اوتي كتابه بشماله او من وراء ظهره من جهة سجين لان علومه كانت
مقصورة الى الاغراض جزئية سفلية ولاشتمال كتابه على الكذب والبهتان
والهذيان فهو جدير بان يلقى في النار وخليق بان يحرق في الجحيم كما قال الله تعالى
ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين ويل يومئذ للمكذبين
قاعدة في كيفية ظهور احوال تعرض يوم القيمة على الاجمال وتفاصيلها
مستفادة من القران والحديث على اتم تفصيل واوضحه الا انه نبأ عظيم
والناس عنها معرضون كما قال عز من قائل فكاين من اية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون واعلم ان القيمة كما اشرنا اليه
واخر حجب السموات والارض ومن فيهما في هذا العالم منزلة الجنين من
الرحم والفرخ من البيضة فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف احوال الباطن
لان الغيب والشهادة لا يجتمعان في موضوع واحد فلا تقوم الساعة
الا اذا زلزلت الارض زلزالها وانشقت السماء وانتثرت الكواكب و
تساقطت النجوم وكورت الشمس وخسف القمر وسيرت الجبال وعطلت العشار
وبعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وحملت الارض والجبال فدكتا
دكة واحدة والفارق قد شاهد هذه الاهوال والاحوال عند ظهور
سلطان الاخرة فيسمع نداء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فيرى السموات
مطويات بيمينه ويرى هذه الارض عند يوم القيمة في الزلزال والجبال
في الاندكاك حيث لا استقرار ولا وجود لها فاذا انكشف الغطاء في
العقبى فتيقن الصور والكور بل كل شيء يرجع الى اصله من غلط في الحس
وشبهة في الوهم فيرى ذهاب الاوضاع الشخصية المركبة من مولود وصور
مجسدة مستحيلة مع اعراضها المختلفة التي كان يتم بها وجودها الشخصي
المحسوس مطرح الالات الحواس وانفعالاتها عند القيمة ولها نحو

اخوض الرؤية فلينظر في مشهد الاخرة هذا النحو من الوجود فبنا هذه الاشياء في عرصة القيمة على
حقايقها الاصلية عند اخرون يتنور بنور الملكوت فبنا هذه الجبال كالعهن المنفوش ويتحقق
بمعنى قوله ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى
فيها عوجا ولا امتا وشاهد يومئذ نار جهنم كيف محيطة بالكافرين وترى ها كيف
تحرق الابدان وتنضج الجلود وتذيب اللحوم وقودها الناس والحجارة وترى البحار
مسجورة وهذه النار التي تحرق الجلود والابدان غير نار الله الموقدة التي تطلع على الا
فئدة فان تلك النار قد تخبو النوم وشبهه فيخفف [illegible] العذاب عنهم وانهم كانه
نومهم حال الراحة فيه كما قال الله تعالى كلما خبت زدناهم سعيرا اي كلما خبت عنهم النار
الباطنة لغفلتهم عن الحسد والحقد والعداوة والبغضاء وساير النزاعات الكامنة
التي تحرق القلوب اشتغلوا باعمال البدنية من قضاء شهوة البطن والفرج وغيرهما على
على وجه المعصية بل على منهج البهيمة والعصبية ويزيد فيهم قوة بدنية موجبة لزيادة نار
السعير فيه ومن ههنا يعلم ان هذه النار المحسوسة قابلة للزيادة والنقصان وقال بعض
اهل الكشف في معنى الاية وجها اخر وهو قوله كلما خبت النار المسلطة على ابدانهم زدنا
هم سعيرا بانقلاب العذاب عن ظواهرهم الى بواطنهم وهو عذاب التفكر في الفضيحة و
الهول يوم القيمة لان العذاب حرقة القلوب بنيران امور قطعية والحجاب عن الملكوت
اشد من عذاب حرقة الابدان والجلود فيكون عذاب تفكرهم وقوبهم في نفوسهم
اشد من حلول العذاب المقرون بتسلط النار المحسوسة هنا على اجسامهم ولاجل
ذلك قيل النار ناران نار لها لهب ونار معنى على الارواح تطلع اقول
وكلتاهما غير هذه النار التي في الدنيا ولاجل ذلك وصفها بانها كلها لهب لان هذه
النار الدنيوية ليست نارا محضة بل جوهرا مركبا فيه نار وغير نار ولهذا قد تنقلب الى
هواء وماء او غير ذلك واما النار المحسوسة الاخروية فهي صورة نارية بحتة لا
يطفئها شيء الا رحمة الله ومن جملة الاحوال [illegible] يومئذ ان المرء يفر من
اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل امرء منهم يومئذ شان يغنيه وذلك
لان النفس قد فارقت هذا البدن وخرجت عن الدنيا وكلما فيها كما قال الله
تعالى وكلهم اتيه يوم القيمة فردا فلا يصادف الانسان احدا من هذا العالم ولا

شيئا الاشباح اعماله

شيئا الاشباح اعماله وصور نياته ولوازم ملكاته وصفاته ومنها ان الملك
يومئذ لله وذلك لان الروابط المادية والاسباب الوضعية والعلل المعدة مرتفعة هنا
ك لان هذه الروابط مختصة بعالم الاتفاقات والحركات التي حصلت ثم انفعالات
المواد واستحالاتها بواسطة الجهات والاوضاع السماوية كما بين في مقامه واما النشاة
الثانية فالاسباب هناك ليست الا ذاتية وغير خارجة عن ذات الشيء ومقوم
وجوده وفي هذا العالم ايضا الملك لله اذ الكل بارادته وايجاده وتدبيره وحكمته الا
ان الواسطة الوضعية والعلل المعدة موجودة هنا والاتفاقات واقعة بقضائه
وقدره ومنها ان الملك يومئذ الحق وان الظلم اليوم لما عرضت من تفاصيل المصادمات والمعا
رضات الاتفاقية في ذلك العالم ومنها ان القيمة يوم الجمع لان الازمنة والحركات
علة التفارق والتعاقب في الحدوث والقدم والامكنة والجهات علة الحضور والغيبة في
الوجود والعدم فاذا ارتفعتا في يوم القيمة ارتفعت الحجب عن بين الموجودات فيجتمع
الخلايق كلهم الاولون والاخرون فهو يوم الجمع لقوله تعالى يجمعكم ليوم الجمع ومنها انها
يوم الفصل لان الدنيا دار اشتباه ومخالطة حتى ابكر فيها الحق والباطل والخير والشر
متعانق فيها الخصمان ويتمازج فيها المتقابلان والاخرة دار الفصل والتميز والافتراق
فيفترق المختلفان ويتميز المتباينان لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة يومئذ يتفرقون
وقوله ليميز الخبيث من الطيب الاية وقوله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل والاختلاف
بين هذا الفصل وذلك الجمع بل يقرره ويوجبه كما قال الله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم و
الاولين ومنها ان المتخلصين من البرازخ والقبور متوجهون عند قيام الساعة الى الحضرة
الالهية بلا تراخ وانتظار كما اخبر عنهم من المقيدين بالدنيا المانوسين باسر التعلقات
كما قال الله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ومنها ان الموت لكونه عبارة
عن هلاك الحيوان بواحد من طرق التضاد يقام بين الجنة في صورة كبش املح ويذبح
بشفرة بحر ع وهو صورة الحيوة بامر جبرئيل مبدء الارواح ومحي الاشباح باذن
الله ليظهر حقيقة البقاء والسرمد بموت الموت وحيوة الحيوة ومنها ان الجحيم يحضر في
العرصات على صورة بعير لا يعرف حقده ليتذكر الانسان صفاته الذميمة الباعثة
للعقاب كما في قوله تعالى وجيء يومئذ بجهنم يتذكر الانسان وانى له الذكرى وبرزت

في ذلك اليوم لا كامنة كما قال في هذا اليوم بقوله تعالى وبرّزت الجحيم لمن يرى فمطلع الخلائق
من هول مشاهدة تهاجم فنائهم وعذابهم فيفزعون الى الله من شرها ولولا ان سبقت الله
برحمته لشرورت لشدة احرقت بها السموات والارض فاعلم ان في العرض والحساب
واخذ الكتب ووضع الموازين اما العرض فهو مثل عرض الجيش ليتوف اعمالهم في الموقف
وقد علمت صحة اجتماع الخلائق كلهم على ساهرة واحدة فيعرفون المجرمون بسيماهم كما
يعرف الاجناد بزيهم وقد ورد ان النبي صلى الله عليه وآله سئل عن قوله تعالى فسوف يحاسب
حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فان من نوقش في الحساب عذب واما الحساب
فهو عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير ليعرف مبلغها وجملتها وفي قدرة
الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقات اعمالهم وجميع ما
هي اعداد حسناتهم وسيئاتهم واثر كل دقيق وجليل من افعالهم ونياتهم وهو
اسرع الحاسبين اما طول مدة الحساب ومكثهم في العذاب فلاجل قصور ذواتهم
عن سرعة التفطن بجمع متفرقاتهم والوصول الى حسابهم واما اخذ الكتب فقد علمت
ان كتب النفوس وصحائف القلوب بعضها علوية وبعضها سفلية وبعضها يمينية
وبعضها شمالية فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى
اهله مسرورا لانه المؤمن السعيد الذي قلبه منور بنور الايمان مطهر عن خبث الباطن
ودغل السريرة ولا حجاب له مع احد من الخلق ولا شاغل له عن التوجه الى عالم
القدس ولذلك قال واما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني
ملاق حسابيه فهو في عيشة راضية في جنة عالية لانه كان عارفا بالاخرة والحشر والجزاء
عالما بانه يلاقي حسابه وكتابه اذ الظن هنا بمعنى الجزم واليقين واما من اوتي كتابه
بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه وذلك لكثرة اشتغاله بالدنيا
ولذاتها وتلهيه عن الاخرة وسرورها وجزائها واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا
ثبورا ويصلى سعيرا اما دعوة الثبور فلتعلق نفسه بالامور الهالكة الفانية واما صليه
السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الاوراق المسودة الباطلة القابلة للنسخ
والتبديل والتغيير اللائقة للاحراق بنار السعير واما الكافر المحض فلا كتاب له والمنافق
سلب عنه نور الايمان ولا تتميز منه صورة الاسلام كما يتميز في العوام والضعفاء
وبقي في حقه كان لا يؤمن بالله العظيم فينحشر فيه المعطل والمشرك والجاحد الذي المنافق

في باطنه واحد من هولاء

في باطنه واحد من هولاء الثلاثة اذ لا ينفع له هناك صورة الاسلام الظاهر كما عرفت
واعلم ان هذا الكتاب غير كتاب اعمال الفجار لان كتاب الذين اوتوا الكتاب فنبذوه
وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وهو الكتاب المنزل عليهم لا كتاب الاعمال فانه
حين نبذه وراء ظهره ظن انه لن يحور اي جزم كما في قوله تعالى ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم
ارديكم فاذا كان يوم القيمة قيل له ان المنافقين خذ كتابك من وراء ظهرك الذي حين
نبذته في حيوتك الدنيا كما في قوله تعالى وقيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا واما وضع
الموازين فالميزان عبارة عن معيار صحيح يعرف به قدر الشيء ووزنه سواء كان آلة
محسوسة مخصوصة او غيرها وميزان كل موزون من جنسه وان لم يبادر ميزان
الاخرة لميزان الدنيا ولا موازين العلوم والاعمال لموازين الاجرام والاثقال
كالابادر ميزان الحنطة والشعير والاخلاط والادوية لميزان الشعر كالعروض وميزان
الفكر كالمنطق وميزان الاعراب والبناء كالنحو وميزان المقادير والساعات كالا
سطرلاب والارتفاعات والاعمدة كالشاقول والدوائر والاستدارات كالفر
جار والاضلاع والاستقامة كالمسطر والعمر ميزان الخلق وبالجملة ميزان القيمة
نوع اخر من الموازين فيوزن به الكتب والصحائف ويجمع فيه وما ورد في هذا الباب
عن ائمتنا عليهم السلام ما رواه محمد بن علي ابن بابويه ره انه سئل هشام ابن سالم عن قول
الله عز وجل ونضع الموازين القسط ليوم القيمة قال هم الانبياء والاوصياء و
واعلم ان لكل عمل بدني او قلبي ولكل ذكر او نية يوزن في الميزان ويدخل فيه يقابله
شيء الا كلمة التوحيد فمن قول لا اله الا الله مخلصا لكل عمل له مقابل في هذا
العالم عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان في ميزان
احد لان اليقين الدائم لا يجامع مع نقيضه في قلب واحد ولا يتعاقبان
على موضوع واحد كما اومأنا اليه من ان نفس المؤمن الموحد بحسب الجوهر و
الذات يخالف نفس الكافر مخالفة النوعية فضلا عن الشخصية فليست الكلمة
ما يقابلها وما دونها في الكفة الاخرى من قول او عمل او نية فضلا عن ان يرجح
عليها كما يدل عليه حديث صاحب السجلات ولهذا ورد عن ابي عبد الله ع

انه قال كما لا ينفع مع الكفر شيء لا يضر مع الايمان شيء وورد ايضا عنه ص ان الله
يغفر للمؤمن وان جاء بمثل قراب الارض ذنوبا قال قلت وان جاء بمثل تلك الهنات
فقال اي والله وان جاء بمثل تلك الهنات اي والله مرتين وفي رواية عن النبي
ص وان زنى وان سرق واعلم ان اعمال الجوارح خيرها وشرها كلها مما يدخل في
الميزان المحسوس واما الاعمال الباطنية فلا تدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيه
العدل وهو الميزان الحكمي المعنوي فالمحسوس يوزن بالمحسوس والمعنى بالمعنى
فلهذا يوزن الاعمال من حيث ما هي مكتوبة واخر ما يوضع في هذا الميزان قول الا
نسان الحمد لله وبه يملأ الميزان واليه الاشارة فيما قال ص الحمد لله يملأ الميزان
ومن اللطائف الكشفية ان كفة ميزان كل احد بقدر عمله من غير زيادة ولا نقصان
قاعدة في الجنة والنار يجب ان يعلم ان الجنة التي خرج منها ابونا آدم وزوجته
لاجل خطيئتهما غير الجنة التي وعد المتقون لان هذه لا يكون الا بعد خراب الدنيا
وبوار السموات وانتهاء مدة عالم الحركات وان كانتا متفقتين في الحقيقة
والمهية والشرف لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية ودار البقاء غير متجددة ولا
متبدلة ولا داثرة ولا فانية ولا زائلة وبيان ذلك ان الغايات كالمبادي
متحاذية متقابلة وان الموت الطبيعي ابتداء حركة الرجوع الى الله كما ان
الحيوة الطبيعي انتهاء حركة النزول من عنده فلكل درجة من درجات القوس
الصعودية بازاء مقابلها من درجات القوس النزولية وقد شبه الحكماء
والعرفاء ثنتي السلسلتين بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية
الرجوعية انعطافية لا تكون استقامية واذا تقرر هذا فاعلم ان الجنة جنتان
المحسوسة والمعقولة كما قال الله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله تعالى
فيهما من كل فاكهة زوجان المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم
العليون وكذا النار ناران محسوسة ومعنوية كما مر ولكل من الجنة والنار
المحسوستين عالم مقدار احدهما صورة رحمة الله والاخر صورة غضبه
لقوله تعالى ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى فتصول الى الجبارين وتقصم المتكبرين

وكما ان الرحمة ذاتية

وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض كما برهن عليه بقوله تعالى سبقت رحمتي
غضبي وقوله عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فلذلك خلق
الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وتحت هذا سر وقد علمت ان ليس لهما
مكان في ظواهر هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا
العالم متجددة داثرة زائلة مستحيلة فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والجنة
والنار من عالم الآخرة وعقبى الدار نعم لكل منهما مكان في داخل حجب السموات
والارض ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتها الجزئية وعليه تحمل الا
خبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما في قوله ص ما بين قبري ومنبري روضة
من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة
من حفر النار وما روي ان في جبال ارون عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع
ان الله تعالى جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه تخرج منها وروي ان برهوت
واد من اودية جهنم والروايات فيها كثيرة مختلفة الظواهر وذكر وجه التوجيه
بينها في كتابنا المبدأ والمعاد والعجب من عاقل يشك في النشأة الآخرة والجنة
والنار المحسوستين ولا يشك فيما يراه في المنام وانتم الدنيا والآخرة داخلتان
تحت مقولة المضاف لان احديهما ماخوذة من الدنو والثانية من التاخر وهما
حالتان للانسان اذ ما هما الادنى والاخر اي الآخرة والمتضايفان يعرفان معا
فمن لم يعرف الآخرة ولم يصدق بوجودها فبالحقيقة ما عرف الدنيا ايضا كما
قال الله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون ولهذا اي لا تعجب من
اكثر الفلاسفة واتباع ارسطاطاليس كالشيخ ومن يحذو حذوه حيث
انكروا غاية الانكار ان للنفس كينونة اخرى قبل البدن مع اعترافهم بان لها
كينونة وبقاء بعد البدن ومن هذا القبيل من يشك في حشر هذه الاجساد
وعودها الى الآخرة ويقول اين تذهب هذه الاجسام بعد خراب الدنيا ولا
يشك في حصولها ولا يقول من اين جاءت هذه الاجسام فاعلم يا حبيبي
انا جئنا الى هذا العالم من جنة الله التي هي حضرة القدس التي قد نشانا

المقدسون ومنها الى دار الحيوان وجنة الابدان ومنها الى هذا العالم
دار العمل بغير جزاء وتذهب منه هذا العالم الى دار الجزاء فمن عمل من سلمت
ههنا فطرته وحسنت اعماله فالى جنة الله ان كان من المقربين الكاملين
في العلم او الى الجنة الحيوانية ان كان من اصحاب اليمين ويبقى من ساء عمله واسود
قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالدا فيها ما دامت السموات والارض الا
ما شاء الله ان ربك فعال لما يريد قال بعض اهل الكشف اعلم اعاذنا الله
واياك ان النار من اعظم المخلوقات وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم
لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر فهي تحتوي على الحرور والزمهرير
ففيها الحر على اقصى درجاته والبرد على اقصى درجاته وبين اعلاها واسفلها
مسافة خمس وسبعين وماة من السنين وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها
سوى بني ادم والاحجار المتخذة آلهة والجن لهبها كما قال الله تعم وقودها
الناس والحجارة وقوله فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعين
ومن العجب ما ورد عن النبي صلعم انه كان في المسجد قاعدا مع اصحابه فسمعوا هدة
عظيمة فارتاعوا فقال صلعم اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم
قال صلعم حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة فقال صلعم الآن وصل الى
قعرها ولسقوطه فيها هذه فما فرغ صلعم من كلامه الا والصراخ في دار منافق
من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة فقال صلعم الله اكبر فعلمت
الصحابة ان هذا الحجر هو ذاك وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم فلما مات
حصل في قعرها قال الله تعم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فا
نظر ما اعجب كلام الله وما احسن تعريف النبي صلعم لاصحابه قاعدة في ان
حقيقة النهية اظهر الجنة والنار والاشارة الى ابوابها اعلم ان لكل معنى
من المعاني الذاتية حقيقة اصلية ومثال ومظهر فالانسان مثلا له
حقيقة كلية وهو الانسان الحقيقي مظهر اسم الله وكلمته والروح المنسوبة
اليه في قوله تعم وكلمته القاها الى مريم وروح منه وقوله ونفخت فيه من
روحي ولها اصناف جزئية وافراد شخصية كزيد وعمرو ولها ايضا مظاهر كا

المشاعر والالواح

المشاعر والالواح الذهنية وكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم مظهر الاسم الرحمن بعينه
يوم يحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها مثال كلي هو الافق الاعظم مستوى الرحمن وصورة جزئية
كما ورد ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن واخرى جزئية كقلوب اهل الايمان
كما ورد قلب المؤمن عرش الرحمن وبيت الله ولها مشاهد ومظاهر كلية وجزئية هي
طبقات الجنة وابوابها وكذلك النار لها حقيقة كلية هي البعد عن رحمة الله صورة
غضبه ومظهر اسم الجبار والمنتقم ولها مثال كلي هي نار جهنم ولها مظاهر كلية وجزئية
هي طبقات جهنم وابوابها وطبقاتها سبعة تحت الكرسي وفيه اصول صورها
ومنها ينبت شجرة الزقوم طعام الاثيم طلعها كانه رؤس الشياطين وهناك
تنتهي اعمال الفجار والمنافقين وهي محيطة بالكافرين وكذا سرادقها ولها امثلة
جزئية هي اهوية النفوس بين الهاوية المظلمة هي الصدور الضيقة الحرجة وابوابها
سبعة لقوله تعم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وهي غير ابواب الجنة
لانها فانها على شكل الباب الذي اذا فتح على موضع انسد به موضع اخر فحين
غلق هذه الابواب الى الجنة فتحها الى النار الا باب القلب فانه ابدا مغلوق على
اهل النار لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط لان
صراط الله كما ورد ادق من الشعر فيحتاج من يسلكه الى كمال الدقة واللطافة فاين
تيسر سلوكه للجهلاء الجاهلين سيما مع العناد والانكار والاستكبار فابواب
النار سبعة وابواب الجنة ثمانية قاعدة في الاشارة الى عدد الزبانية قال تعم
عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة
للذين كفروا الخ اعلم انه قد انكشف لارباب البصائر النورية ان هذا القالب
البشري بحسب مشاعره وابوابه وروزانه يشبه الجحيم وابوابها وانكشف بالبصيرة
انه مبني على ابواب هذا البيت الذي هو مثال الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية
وهي الحواس الخمس الظاهرة والباطنة وقوتي الشهوة والغضب والقوى السبع النباتية
وكل منها بحر القلب عن اوج عالم القدس الى حضيض عالم النفس واما الظلام في
اصولها وسوابقها فاعلم ان مدبرات الاعور في برازخ عالم الظلمات وهي المشار

اليه بقوله تعالى والسابقات سبقا فالمدبرات امرا في باطن العالم الكبير الجسماني الارواح
الملكوتية للكواكب السبعة والبروج الاثني عشرية فالجميع تسعة عشر سرا وجهرا غيبا
وشهادة وكذا في عالم الصغير الانساني هي ارواح وقوى المباشرة لتدبير البرازخ
السفلية وهي تسعة عشر المذكورة سبع منها مبادي الافعال النباتية واثني عشر
منها مبادي الافعال الحيوانية فالانسان ما دام كونه محبوسا بهذه الحجب
الداخلة والخارجة محجوبا بسجن الطبيعة مأسورا في ايدي هذه العمال الجزئية
والكلية لا يمكنه الصعود الى عالم الجنان وحظيرة الرضوان ودار الحيوان فاذا
لم يتخلص عن اسرها وتقييدها كانت حاله كما افصح عنه قوله تعالى خذوه فغلوه
ثم الجحيم صلوه فاذا انتقل من هذا البدن بالموت ينتقل من السجن الى السجين فيتولاه
المالك في ايدي هذه الزبانية التي هي من اثار تلك المدبرات فيعذب بها في الاخرة
كما يعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعر لكثافة الحجب وغلظتها فاذا انكشف الغطاء
او رق الحجاب يرى شخصا معذبا بايدي مالك الجحيم وزبانية نار الجحيم يجرونه الى
جهنم جهلا بنفسهم واعلم ان لهم قاعدة في الاعراف واهله قال تعالى وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم قيل هو سور بين الجنة والنار باطنه فيه الرحمة وهي ما يلي
من الجنة وظاهره من قبله العذاب وهو ما يلي من النار يكون عليه من تساوت كفتا
ميزان حسناته وسيئاته فهم ينظرون بعين الى النار وبعين اخرى الى الجنة وما
لهم رجحان بان يدخلهم الله في احدى الدارين هذا ما قيل وعندي ان الاعراف
غير السور الواقع بين الجنة والنار والذي ذكروه انما يصح ويليق في تفسير قوله تعالى
فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب واما الاعراف
فاصله ماخوذ من العرفان كما قال تعالى يعرفون كلا بسيماهم واما من عرف الفرس وهو
شعر عنقه وهو الموضع المرتفع منه والعرفة ايضا الرمل المرتفع كما يشعر ارتفاع مكا
نهم وعلو ذاتهم واهل الاعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الذين يعرفون
كل طائفة من الناس بسيماهم ويرون بنور بصيرتهم الباطنة اهل الجنة واهل
النار واحوالهم في الاخرة كما قال النبي ص اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر

بنور الله لكنهم

بنور الله لكنهم بعد في هذا العالم من حيث ابدانهم كما قيل ابدانهم في عالم الاسفل
وقلوبهم معلقة كالقناديل بالملأ الاعلى فهم بالابدان ارضيون وبالعقول
سماويون اشباحهم فرشية وارواحهم عرشية ولم يموتوا بالموت الطبيعي حتى يدخلوا
الجنة بدنا لكن دخلوها روحا كما قال تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون رجاء رحمة الله
واذا خرجوا عن الدنيا لان طمعهم في الوصول وقربهم في المعية والحصول
واما قبل ذلك فحالهم كحال برزخ بين احوال اهل الجنة والنار لان قلوبهم
منعمة في نعيم الجنان من الايمان والعرفان وابدانهم معذبة بعذاب الدنيا و
محنها كما قال تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا
تجعلنا مع القوم الظالمين والذي يدل على صحة ما ذكرناه امور الاول ما ورد عن
ائمتنا المعصومين ع انهم قالوا نحن الاعراف والثاني ان الاية تدل على غاية
مدحهم والمتوسطون في الرتبة الدنيا لا رجحان لواحدة من كفتي موازينهم
الواقفون في السور الحاجز بين الدارين الجنة والنار ليسوا من المدح في هذا المحل
ومن المعرفة في هذه الدرجة بان يعرفوا كلا من الطائفتين بسيماهم ومعرفة
النفوس سواء عظيم الثالث موضع الدعاء والمناجاة لطلب الحاجات انما هو في
الدنيا قبل الموت واما الاخرة وما بعد الموت ففيه مجرد الوصول والوجدان
او حصول اليأس والحرمان قاعدة في معنى طوبى وهي شجرة العلم كثيرة الفوائد
والشعب شريفة النتائج والاثار من المعارف الالهية التي اكثرها مما لا تستقل
بالكتابة العقول البشرية بل يحتاج في تحصيلها وتناولها ان تقتبس انوارها
من مشكاة خاتم النبوة بواسطة اول اوصيائه وافضل اوليائه واشرف ابواب
مدينة علمه فان العلوم الالهية والمعارف الربانية انما انتشرت في قلوب
المستعدين القابلين للهداية من بدر الولاية وبحر الهداية وقد ورد في
هذا المعنى ما رواه اعظم المحدثين رواية وضبطا واوثقهم دراية وحفظا
الشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي بسنده
المتصل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله جعفر الصادق ع طوبى شجرة في الجنة

اصلها في دار علي ابن ابي طالب ع وليس من مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانه
وذلك لان نفسه الشريفة معدن الفضائل والعلوم وكان قلبه المنور مفتاح
ابواب خزائن المعرفة الموروثة من الانبياء سيما خاتمهم واعلمهم عليه وآله افضل
التسليمات واذكيها كما فتح قوله ص انا مدينة العلم وعلي بابها واحاطته
موضع طوبى في داره الاخروية من بيت قلبه المعنوي دون دار محمد ص لان فيها
صيغ العلوم الحقيقية التي جامعها الرسول ص والكتاب مستفاد من بيانه
وتعليمه وهو كما اشار اليه بقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وقوله تعالى وانه
في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وبقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وبقوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ولذلك ورد انه قال ص لما نزل
هذه الاية يا علي انا المنذر وانت الهادي فقد تبين بنور العقل والنقل انه
مثال شجرة طوبى اعني اصل العلوم والمعارف في دار علي ع واولاده المطهرين
الذين هم ذرية بعضها من بعض كل منهم يحذو حذو ابيهم المقدس وجدهم
المنور ص وفروعها في دور صدور شيعتهم ويسقى قلوب مواليهم اذ يتفرع
ويتشعب من علم النبي ص والوصي وآلهما صلى الله على محمد ص وآل محمد ص علوم
عقلية وفروع نقلية في قلوب العلماء والمجتهدين من اتباعهم ومقلديهم الى
يوم القيمة ونسبة سيد الاولياء الى علماء هذه الامة في الابوة المعنوية كنسبة
ادم الى افراد البشر في الابوة الصورية ولهذا قال النبي ص يا علي انا وانت
ابوا هذه الامة وهكذا نسبة شجرة طوبى لجميع اشجار الجنة قال العارف المحقق في
الفتوحات المكية واعلم ان شجرة طوبى لجميع اشجار الجنة كادم لما ظهر عنه من
البنين فان الله تعالى لما غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه كما نفخ في ادم با
البدين ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى ونفخ فيها زينتها بثمرة الحلي والحلل اللذين
فيهما زينة للابسهما وتحت ارضها كما جعل الماء على الارض زينة لها انتهى فقد
ظهر من كلامه ان شجرة طوبى يراد بها اصول المعارف والاخلاق الحسنة لكونه
زينة النفوس قابلة بمنزلة الماء على الارض زينة لها قاعدة في دخول اهل النار

يكون

نسخة بدل ... شجرة الكلائه

فيها هو مسئلة

فيها هو مسئلة عويصة وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشف
وكذا بين اهل الكشف هل يتسرمد العذاب عليهم الى ما لا نهاية له او يكون
لهم راحة ونعيم بدار الشقاء وعند انتهاء مدة العذاب الى احقاب حسب جمع
اتفاق الكل على عدم خروج الكفار من النار وانهم ماكثون فيها الى ما لا نهاية
له فان الكل من اهل الدارين عمادا والكل منها ابدا واصول الحكمة دالة على ان النفوس
الجسمانية متناهية وعلى ان القسر لا يدوم على طبيعة واحدة وعلى ان لكل موجود
غاية ينتهي اليها وعلى انه سبقت الكل الى رحمة الالهية التي وسعت كل شيء
وعندنا ايضا اصول دالة على ان الجحيم والامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة
ونعيمها وخيراتها دائمة باهلها وان كان الدوام في كل منهما على معنى اخر وانت
تعلم ان نظام الدنيا لا يصلح الا بنفوس جافية غليظة وقلوب قاسية شديدة
الغفلة فلو كان الناس كلهم على طبقة واحدة وطبيعة سليمة وقلوب خا
شعة خاضعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس
الشديدة الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكارة الشيطانية
وفي الحديث انه جعلت معصية ادم سببا لعمارة هذا العالم قال الله تعالى ولقد
ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وقال تعالى
ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملئن جهنم من
الجنة والناس اجمعين وكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة والمصلحة لانها
سائر الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل
والعناية تاباه فاذا كان وجد لكل طائفة من مقتضى قضاء الله وقدره
جنابيه ورحمته وتكون لها غايات ذاتية طبيعية ومواطن ذاتية و
الغايات الذاتية لما شئنا مناسبة لها ملائمة فكذا اذواقها يقع الوصول
اليها اخر الامر وان كان عنها ما فوق زمانا مديدا او قصيرا كما قال تعالى وحيل
بينهم وبين ما يشتهون والله محيط بجميع الاشياء في جميع المنازل والمقامات فهو

الرحمن الرحيم الرؤوف وهو العزيز الجبار القهار المنتقم وفي الحديث لو لم تذنبوا لولا انتم
تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون قال بعض الحكماء المكاشفين
يدخل الله الدارين فيها السعداء بفضل الله واهل النار بعدله وينزلون
فيها بالاعمال ويخلدون فيها بالنيات فياخذ الالم جزاء العقوبة
موازنا لمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيما في
دار التي يخلدون فيها بحيث لو دخلوا الجنة تالموا لعدم موافقة الطبع الذي
جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ حيات
وعقارب كما تلتذ اهل الجنة من الظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبا
يعهم تقتضي ذلك الا ترى ان الجعل على شكله يتضرر بريح الورد ويتلذذ بالنتن
والمحرور من الانسان يتاذى بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والالام
لعدمه وصاحب الفتوحات المكية اجمل في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك
الكتاب وقال في الفصوص واما اهل النار فالهم الى النعيم اذ لا بد لصورة
النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما على من فيها واما انا
فالذي لاح لي بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست
بدار نعيم وانما هي موضع الالام المحن وفيها العذاب الدائم لكن الامها متفننة
متجددة على الاستمرار بلا انقطاع والجلود فيها متبدلة وليست هناك موضع
راحة واطمينان لان منزلتها من [illegible] العالم ذلك العالم منزلة عالم الكون
والفساد من هذا العالم قاعدة في كيفية تجسم الاعمال وتصور النيات يوم القيمة
والاشارة الى حياة صورها اعلم ان لكل صورة خارجية ظهورا خاصا في موطن
النفس ولكل صورة نفسانية وملكة راسخة وجودا في الخارج الا ترى ان صورة
الجسم الرطب اذا اثرت في مادة جسمانية قابلة للرطوبة تبعتها فصارت رطبا
مثله بسبب القبول للانفعال واذا اثرت في مادة اخرى كمادة القوة الحسية
او الخيالية وانفعلت عن الرطوبة لم يقبل هذا الاثر ولم يصر رطبا مثله مع
انها قبلت هيئة الرطوبة لكن بصورة اخرى ومثال اخرى كذا قبلت

القوة العاقلة الانسانية منها صورة ونحوا اخر في الوجود والظهور مع ان
المهية واحدة من حيثية الرطوبة والرطب فللمهية الواحدة صور ثلث
في مواطن ثلثة لكل منها وجود خاص وظهور معين فانظر في حكم تفاوت
هذه النشاءات الثلث في مهية واحدة وقس عليه تفاوت النشاءات
في انحاء الظهورات والوجودات في كل معنى ومهية عينية فلا تعجب
كون الغضب وهو كيفية نفسانية اذا وجدت في الخارج صارت نارا
محرقة وان العلم وهو كيفية نفسانية اذا وجدت في الخارج صارت
عينا تجري سلسبيلا وان الاكل من مال اليتيم ظلما ينقلب في مواطن الاخرة
في بطون الاكلين نارا يصلونها يوم الدين ولا ابعد من صيرورة حب الدنيا
وهي شهواتها وهي اعراض نفسانية حيات وعقارب تلسع
وتلدغ اصحابها في القيمة وهذا القدر كاف للمستبصر لان يوقن بجميع ما وعده
الشرع واوعد عليه ولكن من له قوة الحدس في العلم يجب عليه ان يتامل في الصفا
النفسانية وكيفية منشائيتها للاثار والافعال الخارجية ويحصل ذلك ذريعة
لمعرفة استتباع بعض الاخلاق والملكات الاثار المخصوصة في القيمة فمثال
ذلك ان شدة الغضب يحصل بورث ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ
بشرته والغضب حالة نفسانية موجودة في عالم الباطن وهذه الاثار صفات
الاجسام المادية وقد صارت نتايج لها في هذه النشاءة فلا عجب من ان يلزمه
في نشاءة اخرى انه ينقلب نارا محضة محرقة للقلب مقطعة للامعاء موقدة تطلع
على الافئدة كما يلزمه ههنا اذا اشتدت لحمى البدن وضربان العروق والاوداج
واضطراب الاعضاء واحتراق المواد والاخلاط وربما يؤدي الى المرض
الشديد بل الى الهلاك من الغيظ فهكذا جميع الصور المجسمة الموجودة في عالم
الاخرة حاصلة من ملكات النفوس واخلاق الحسنة والقبيحة واعتقادا
تها ونياتها الصحيحة والفاسدة الراسخة فيها من تكرر الاعمال والافعال

في الدنيا فصارت الاعمال مبادي للاخلاق في الدنيا فتصير النفوس بسببها
مبادي الاجساد في الاخرة واما مادة تكون الاجساد وتجسم الاعمال وتصور
النيات في الاخرة فليس الا النفس الانسانية خلاف الهيولى ههنا فانها
تكون الاجسام والصور المقدارية وهي لا مقدار لها في ذاتها فكذلك
النفس الاخروية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الاخروية
وهي في ذاتها امر روحاني لا مقدار لها والفرق بين النفس والهيولى
بامور منها ان الهيولى وجودها بالقوة من كل وجه لا تحصل لها في ذاتها
الا بالصور الجسمانية بخلاف النفس فانها كانت في ذاتها موجودة با
لفعل وجودا صوريا احساسيا وكانت اولا صورة لهذا البدن العنصري
فصارت مادة اخروية لصور اخروية يتحد بها ضربا من الاتحاد فمن صورة
الماديات الدنيوية ومادة الصور الاخروية المنفوخة فيها باذن الله يوم
ينفخ في الصور فتاتون افواجا لاختلاف افواجها كالامم ومنها ان النفس
مادة روحانية لطيفة غيبية لا تقبل الا صورا لطيفة غيبية لا يدرك
بهذه الحواس بل بحواس الاخرة والهيولى مادة كثيفة انما تقبل الصور
الكثيفة المقترنة بالجهات والاوضاع المشوبة بالقوى والاعدام ومنها ان
قبول الهيولى للصور والاكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغير
والحركة وقبول النفس لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب
وللمناسبات بين قبولها وفعلها من جهة واحدة فاعلة وقابلة للصور
والاشياء معاد لكل علوم المبادي وصفاتها حيث انها بجهة واحدة حصلت
فيها ومنها ان القبول هناك ليس بمعنى القوة الاستعدادية والامكان
ومنها ان هذه الصور كمالات لمواد موضوعاتها وليست الصور النفسانية
من النفس كمالات لها اذ ليس كمالها في حصول تلك الصور لها وانما كمالها
في ان تكون بحيث ان تفعل تلك الصور وتجعلها مدركة لها وبين الاعتبار
ين فرق ثابت وقد بين في موضعه انه جهتي القبول والفعل واحدة في لوازم

الذات فاعلة

الذات فاعلة في ان باقي الحيوانات هل لها حشر كالانسان قد اشرنا الى
ان لكل جوهر طبيعي حركة ذاتية وحشرا وبعثا وبداية وعودا والفلاسفة
اثبتوا للطبائع غايات ذاتية كما اثبتوا لها مبادي ذاتية وعود كل شي
ما بدا عنه فعود الاجسام الى القوى وعود القوى الى النفوس وعودها الى
الارواح وعود الكل الى الله ثم الا الى الله تصير الامور وقوله وكل الينا
راجعون فمن علم غاية حركته علم حشره الى ربه لكن الكلام انما هو في بعث
الشخص الجزئي مع بقاء تعينه وتشخصه الجامع للنشأتين وهذا في الانسان
امر محقق لتجرد نفسه المتعلقة تارة بهذا البدن المادي الدنيوي وتارة بذلك
البدن الصوري الاخروي واما غيره من الحيوانات ففي بقاء نفوسها وعودها
الى الاخرة خلاف بين الحكماء والروايات فيه ايضا متخالفة والآيات فيه ايضا
متشابهة غير محكمة لاحتمال ان يكون المراد من حشر قول الله عز وجل واذا الوحوش
حشرت حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الوحوش فيحشرون
وحوشا لا اناسا والذي ثبت من طريق البرهان والحدس هو القول بالتفصيل
فكل حيوان يكون له نفس متخيلة متذكرة فهي غير النفس الحساسة فهو باق
بعد الموت محشور الى بعض البرازخ غير معطل عن مجازات للافعال الغائية
تا ابهامه ما هو بصدد الاستكمال واما حشر النفوس الحساسة لا المتخيلة
المتذكرة فيحشر القوى النباتية الى حد نوعها ورب نوعها كما ذكر معلم الفلسفة
نفسه في كتاب معرفة الربوبية وكذا الكلام في النفوس النباتية اما قطعت
الاشجار او يبست كما ذكر بعض العرفاء وحشر المقلدين والاتباع الى
منازل الائمة والمجتهدين يشبه حشر القوى النباتية الى الناطقة كما قال
عز وجل من قائل وحشر لسليمان جنوده من الجن فهم يوزعون ومثل

قوله والطير محصورة لكل ابواب قاعدة يقول هذا العبد الذليل المعتصم
بالله رب الجليل في جميع اقوالي وافعالي ومعتقداتي ومصنفاتي في كل
ما يقدح في صحة متابعة الشريعة التي اتانا بها سيد المرسلين وخاتم
النبيين عليه واله افضل صلوة المصلين او يشير بوهن في العزيمة الاولى
او ضعف في التمسك بحبل المتين لاني اعلم يقينا انه لا يمكن لاحد ان
يعبد الله كما هو اهله ويستحقه الا بتوسط من له الاسم الاعظم وهو الانسان
الكامل المكمل خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالم الملك والملكوت
الاسعد الاجمع في نشأتي الاخرة والاولى واوصيك ايها الناظر في هذه
الاوراق ان تنظر فيها بعين المروة والانصاف واقسم عليك بالله وملكوته
واهل رسالاته ان تترك عادة النفوس السفلية من الالف بما هو المشهور
بين الجمهور والتوحش عما لم تسمعه من المشايخ والاباء وان كان مبرهنا عليه
بالحجة البيضاء فلا تكن ممن ذمهم الله على التقليد المحض من غير برهان في
مواضع كثيرة من القرآن كقوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ولا هدى ولا كتاب منير واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل
نتبع ما وجدنا عليه اباءنا فاياك ان تحصر مقاصد الشريعة الالهية
وحقايق الملة الحنيفية مقصورة على ما سمعته من معلميك واشياخك
منذ اول اسلامك فتجمد دائما على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر الى
ربك بل اتبع ملة ابينا الحقيقي ابراهيم حنيفا مهاجرا حيث قال لابيه المجازي
يا ابت لا تعبد الشيطان وقال اني ذاهب الى ربي سيهدين فاذهب الى
ربك وسافر من بيت جاهليتك وعتبة بابك مهاجرا الى الله ورسوله نحو
خزاين الجبروت وعجايب الملكوت ما لا عين رات ولا اذن سمعت
فان ادركك الموت في هذا السفر فاجرك على الله تعالى لقوله تعالى ومن يخرج
من بيته مهاجرا الى الله الاية فلا تبال ان كنت مسافرا بمخالفة الجمهور

فان الجمهور واقفون

فان الجمهور واقفون في منزلهم والمسافر يتحرك في المنزل فكيف يقع الاتفاق
بين الساكن والمتحرك والحال والمرتحل فكن كما قال امامك وامامنا امير
المؤمنين عليه وعلى اخيه صلوة رب العالمين لا تعرف الحق بالرجال بل
اعرف الحق تعرف اهله اعلم ان المشرع في المعارف الالهية هو البرهان
او المكاشفة بالعيان كما قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين و
قال ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به وهذا البرهان نور يقذفه الله
تعالى في قلب المؤمن يتنور به بصيرته فيرى الاشياء كما هي كما وقع في
دعاء النبي صلى الله عليه وآله لنفسه ولخواص امته في قوله رب ارنا الاشياء كما هي واعلم
ان هذه المسائل التي وقع الخلاف فيها بين الجمهور والفلاسفة مع الانبياء
وهم الرعاة لو كانت سهلة المتناول والحصول ممكنة الاكتساب بافكار
هذه العقول بموازينهم المنطقية وانظارهم التعليمية البحثية لما وقع
الخلاف فيها من اذكياء العقلاء المشتغلين طول عمرهم باستعمال
آلة الفكر والنظر في اكتساب تصور الاشياء ولما نشا منهم فيها الخطاء
ولما دعت الحاجة الى بعثة الانبياء فعلم ان هذه المسائل لا تحصل الا
باقتباس الانوار من مشكوة النبوة والتماس فهم الاسرار من الباطن
فعليك بالتجريد التام للقلب وتطهيره بالغ الطهر والانقطاع شديد عن الخلق
ومناجاة كثيرة مع الحق في الخلوات واعراض شديد عن الشهوات والرياسات
وسائر اغراض الحيوانات بالنية الصافية والدين الخالص وليكن نقش
عملك نفس جزاءك وعين علمك عين وصولك الى مبتغاك حتى
اذا كشف ورفع الحجاب وكنت كما كنت في الباب بحضرة رب الارباب
فانك لا تلحق عنده الا بما عملته ولا تحشر يوم القيمة الا مع ما احببته حتى
لو احب احد حجرا لحشر معه كما ورد في الحديث فاياك ان تحب الا ما يوصل
لك اليه او تعمل لما لا تحقق له في الاخرة فتهلك محترقا بالنار الحريق

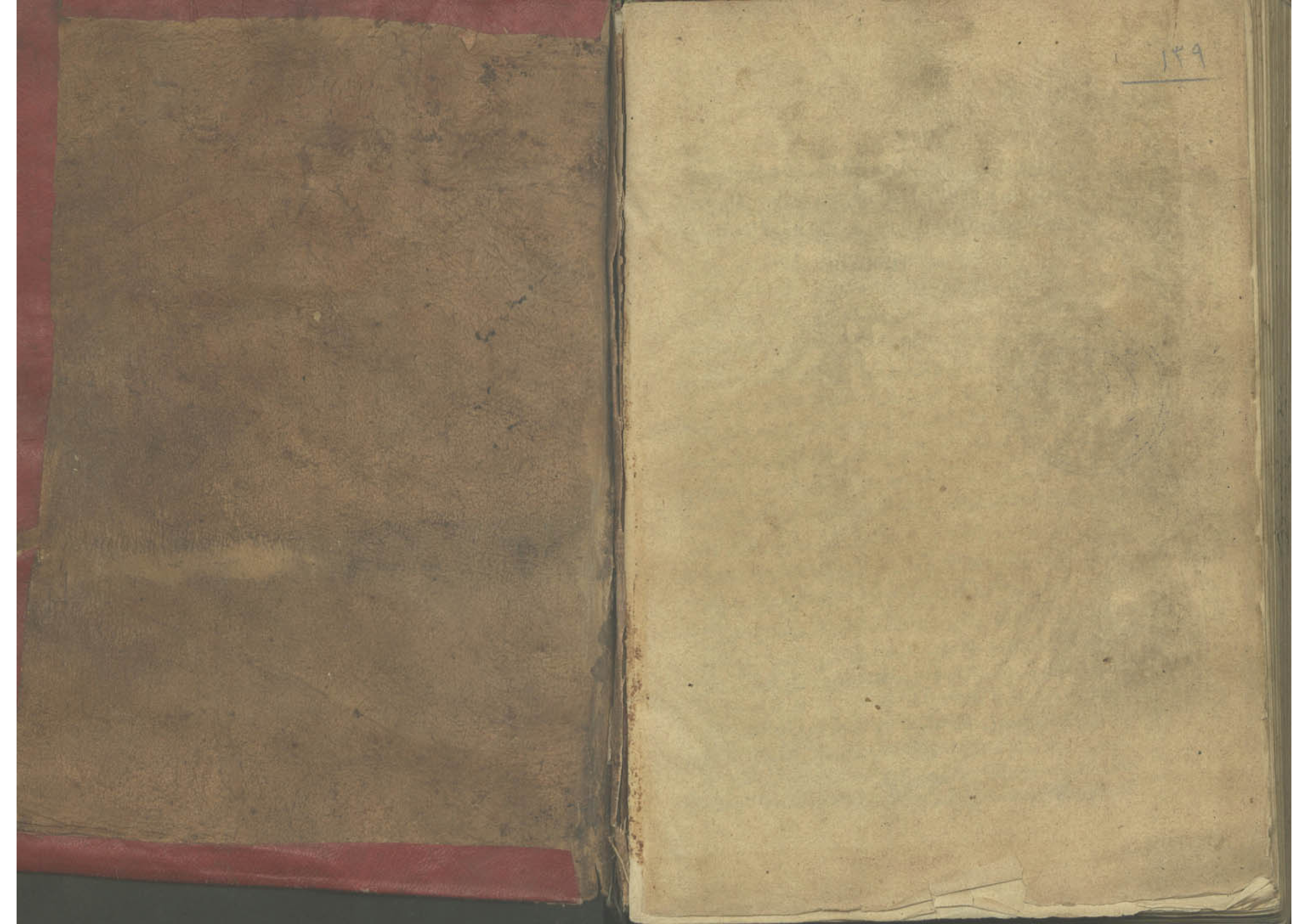
يتخلود

او تهوى الى مكان سحيق وقد علمت انه لا يحشر احد الا اليه ولم يسلم ولا
الا بما فيه فهذب نفسك وخلص نيتك وصحح عقيدتك ونور قلبك الا
طرق وطهر بيتك للطائفين والعاكفين فول وجهك شطر كعبة المقصود
وتوجه الى ولي الخير والجود فهذا غاية السعود والاياب الى عالم النور وهو
حاصل هذه التجارة التي لن تبور من بذل متاع هذا الوجه الفاني واخذ
العوض من الوجه الباقي فما عند الله خير للابرار وهذا الوصول الى الكعبة
المقصود ولقاء المعبود لا يمكن الا بالسير الحثيث العلمي بقدم الفكر والنظر
لا بمجرد حركات البدن التي لا حاصل لها الا اتعاب النفس دون تحصيل
الزاد واخذ المتاع للمعاد ولهذا قال صلعم تفكر ساعة خير من عبادة
سبعين سنة وقال صلعم لعلي انا مدينة العلم وعلي بابها يا علي اذا تقرب الناس
الى خالقهم بانواع البر فتقرب اليه بانواع العقل حتى تسبقهم كلهم فعلم
من هذا ان المقصود من العبادات البدنية والاوضاع الدينية كالقيام
والصيام وغيرها انما هو تصفية الباطن وتهذيب السريرة النية الخالصة
فيها هو الفكر الباطن من حيث انها تعبد المعبود الحق وقربان الاله المطلق
لا حركة الاركان وتقلقة اللسان قال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها
ولكن يناله التقوى منكم وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب
ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر الآية ثم ان اعظم قواطع الدين والكشف
والسد على طريق السالكين هو اجابة دعوة العلماء السوء وتتبع آرائهم المختلفة
وآثارهم المغشوشة واغترارهم بالتمويه علما وعملا اغترار الظمآن بالسراب
فحسبهم ماء الحيوان كما قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن
سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون فان الظن لا يغني
من الحق شيئا اعاذنا الله واخواننا المؤمنين من شر الشيطان والمضلين
ونور قلوبنا بانوار الحكمة واليقين بمحمد صلعم وآله الطاهرين اللهم اغفر
لمصنفها وكاتبها وسائر شيعة امير المؤمنين ع قد تمت هذه الرسالة الشريفة

بيد اقل السادات والطلاب حسن بن علي الحسيني الخراساني في التاريخ
في يوم الخميس وعشرين من شهر جمادى الاول سنة الف ومائتين وتسعة
وتسعين من الهجرة النبوية عليه وآله الطاهرين الانجبين الف الف

الا في الثناء
والتحية
والسلام
والاكرام
م





۱۴۹